建筑文化论丛　王其亨 主编

东南亚与中国西南少数民族建筑文化探析

杨昌鸣 著



天津大学出版社
TIANJIN UNIVERSITY PRESS

3.3
4

东方建筑研究系列

东南亚与中国西南少数民族建筑文化探析

杨昌鸣 著

国家自然科学基金资助项目

天津大学出版社
Tianjin University Press

内容提要

东方建筑文化在世界建筑文化宝库中占有与西方建筑文化同等重要的地位。研究东方建筑不仅有助于进一步理解中国建筑,也有助于更全面地认识世界建筑。

东南亚建筑文化是东方建筑文化的重要组成部分。本书主要研究东南亚早期建筑与中国西南少数民族建筑之间的渊源关系,着重考察东南亚建筑文化圈的文化背景及居住建筑的一般特征、聚居模式及聚居环境营构方法以及在这一区域占主导地位的宗教建筑——南传上座部佛教建筑的基本特征等若干问题。可供有关人士阅读参考。

图书在版编目(CIP)数据

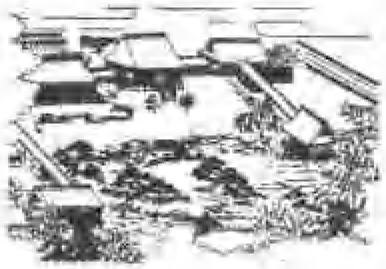
东南亚与中国西南少数民族建筑文化探析 / 杨昌鸣著.
—天津:天津大学出版社,2004.3
(建筑文化论丛 / 王其亨主编)
ISBN 7-5618-1928-5

Ⅰ.东… Ⅱ.杨… Ⅲ.古建筑-东南亚-关系-少数民族-古建筑-西南地区 Ⅳ.TU-092.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 028079 号

出版发行 天津大学出版社
出 版 人 杨风和
地　　址 天津市卫津路 92 号天津大学内(邮编:300072)
网　　址 www.tjup.com
电　　话 发行部:022-27403647　邮购部:022-27402742
印　　刷 河北新华印刷一厂
经　　销 全国各地新华书店
开　　本 170mm×240mm
印　　张 11.75
字　　数 270 千
版　　次 2004 年 3 月第 1 版
印　　次 2004 年 3 月第 1 次
印　　数 1－2 000
定　　价 35.00 元

目 录



序 言 (1)

一、东南亚建筑文化圈

绪 论 (6)

第一章 东南亚建筑文化圈的背景研究 (10)

第一节:地理学背景 (10)

第二节:生态学背景 (12)

第三节:民族学背景 (15)

第四节:技术背景 (18)

第五节:宗教背景 (23)

本章小结 (27)

二、居住建筑

第二章 若干建筑构成要素的比较研究 (29)

第一节:建筑材料 (29)

第二节:居住建筑的主要类型 (32)

第三节:屋顶形式 (37)

第四节:平面布局形式 (41)

第五节:火塘的意味 (47)

第六节:居住领域的限定 (52)

本章小结 (57)

第三章 干栏建筑研究三题 (60)

第一节:干栏建筑研究体系的演变 (60)

第二节:干栏建筑的构架类型 (71)

第三节:略论“长脊短檐”的发生与发展 (82)

本章小结 (98)

三、聚居环境

第四章 “长屋”的比较研究 (101)

第一节:东南亚地区长屋的分布与类型 (101)

第二节:中国境内的部分长屋 (106)

第三节:长屋发生原因解析 (111)

本章小结 (119)
第五章 村寨与公共性建筑 (122)
第一节:从血缘村落到地缘村落 (122)
第二节:村寨的建立 (124)
第三节:村寨的公共性建筑 (133)
本章小结 (141)
〔专题讨论〕:寨桩·集会所·鼓楼——侗族鼓楼发生发展过程 (145)
四、小乘佛教建筑
第六章 云南傣族及泰、缅等国小乘佛教建筑的比较研究 (153)
第一节:小乘佛教略述 (153)
第二节:小乘佛教传入云南的路径和时间 (154)
第三节:小乘佛教寺院中戒堂与佛殿的相互关系 (155)
第四节:小乘佛教佛塔的类型和特征 (165)
本章小结 (174)
后 记 (176)
再版补记 (177)
参考文献 (178)

序　言

我们为什么要研究东方建筑?

郭湖生

自某种意义上说，建筑是一种重要的文化载体。许多文化现象，例如哲学、宗教信仰、社会制度、社会生活、艺术美学以及生产经济活动等等，或多(多至全体)或少(一些象征符号和手段)通过建筑表露出来。于是可以认为，建筑自身就是文化的一种存在形式。因此，研究建筑的深层，必然接触其文化内核。而文化的具体存在千姿百态，在不同深度层次相互影响，互为因果，互相交流，萌生出新品种新形态，精彩纷呈，从而构成了我们这个五彩缤纷的世界。线型发展的思想，只知其一不知其二的眼界，不足以完整地认识世界，也不足以正确地认识中国建筑自身。我们可以说，研究东方建筑是当中国建筑的研究达到一定阶段时必然要提出的问题。这样做，既是为了进一步理解自身，也是为了更全面地认识世界，是非常有必要的。

把地中海迤东视作东方，是欧洲人的说法。又分之为远东、中东、近东，大体上指的是亚洲和一部分北非。我们说的东方，大体也指的这一范围，只不过有我们的侧重点和划分方法。中国作为古代东方文明中心之一，本身就是被研究的重点，我们自己理所当然已有不少研究。然而这里提到的东方，却主要是指中国以外和中国毗邻或接壤的地区。在我们的计划中，大致分为四类。

一，东北亚。包含日本、朝鲜、蒙古等国，自古这里就是中国文化圈，关系密切。这里也是古代几种重要的游牧民族发祥地。

二，东南亚。包含中印半岛(Indo—China Peninsula)、马来半岛、印度尼西亚群岛、菲律宾群岛等。民族划分复杂，大体上属马来人种。早期传播小乘佛教，后来伊斯兰教进入，近代欧洲文化影响甚大。也是中国早期移民较多、华侨移民文化发达的地区。

三，南亚。包含喜马拉雅山南麓山地国家和地区(尼泊尔、不丹、锡金、拉达克等)、印度次大陆、锡兰岛等。是古代佛教的发祥地，对中国文化有深刻影响。喜马拉雅山地则与我国西藏地区关系密切。

四，中亚。大体上是里海、伊朗高原、阿富汗以东以迄中国的新疆地区。古代是北方诸游牧民族活动的场地，又是丝绸之路经由之地，古代多民族文化在此地交流传播。早期有祆教、聂斯脱里教，中世以后，则为伊斯兰化的诸民族(包含突厥语系与伊朗语系)的主要活动区域。在海上交通发展以前，这里是东西交通、贸易主要通道，文化的交流十分频繁。

何以研究东方建筑文化是为了正确认识中国自身的建筑文化呢?常有人认为中国建筑的研究已经够多了，似乎没有更多的事可做了。其实不然，对中国建筑的研究总体而言虽粗具规模，但浅尝辄止，不求甚解，乃至以讹传讹的情况尚多。许多问题至今若明若暗，似是而非。除了继续深入之外，另辟途径也是必要的。东方建筑的研究可以有助于此。

我们知道，作为中国历史文化主体的汉族，本身就是融合若干古代民族而成。汉族在其发展过程中，语言语音、服饰、起居习惯、饮食等方面大为改变，离开其最初形态已经很远很远。最显著的改变之一是起居方式。汉族自古采取席地危坐的习惯，由甲骨文可以证实。这种习惯现今日本和朝鲜尚可见到，而中国的汉族则早已改为高坐方式。最早高坐的出现，是汉代的“胡床”，源于古希腊的绳椅，经中亚传至汉地。当时仅在军中临时使用。至两晋南北朝，采用高坐的北方民族进入中原，一部分融入汉族，使汉族起居方式渐起变化。高坐到唐代中期才完全取代危坐，导致古代起居习惯也随之根本改变。这一变化的动因是外来文化经北方民族中介传入和民族的融合，单纯从汉族自身是无法解答的。但这一过程迄今仍不很清晰。

来自南方的影响，例如我国西南诸省至长江中下游民间普遍采用的穿斗架结构，最先也是西南盛产杉木地区的古代先民所发展，尔后传入了汉地，而部分西南古代先民也融入了汉族，以致穿斗架成为一种广泛的区域现象。这类因民族融合交流而导致起居方式、居住形式的变化还可以举一些例，如壁衣、毡罽、帐幕以及竹材竹具的运用等等。

可以说，汉族兼有一些北方民族和一些南方民族的文化特征，许多原先的族别特征经融化吸收变形只残存为地区特征。这种地方性用单一祖源是说明不了的。而我们在研究中会发现，若干先民从境外迁来，若干为跨境而居。这些文化如不超出国界加以宏观大系统考察，即无从正确认识。

越出国界、区界作宏观大系统的考察，例如近年来日本学者提出的“照叶林文化”包含东南亚、中国南部以迄日本本土及冲绳这一广大弧形地带。其共同特征是气候与自然植被的相似、水稻栽植、牛耕、竹器与竹编工艺等。中国古代的滇文化、闽越(粤)文化、巴蜀文化、楚文化等也属于这一大系统。宏观地研究这一系统的萌生、发展、在中国境内的存在与变化、其文化形态、信仰崇拜、聚居形式、建筑艺术等问题，必然要和同一系统的其他支系比较而后，才能更深刻准确地认识其位置、阶段和特殊性质。我们的研究必须既考察一般，也考察特殊;既有全局，也有局部。然而理顺其中关系，谈何容易，需要长期的努力。

中国也直接受到外来文化影响。最为明显的莫过于以佛教为媒介的印度文化和希腊化的罽宾文化(今阿富汗地区)的影响。中国境内佛教建筑如寺、塔、石窟等类型的出现，中国的哲学、文学、音韵、绘画、雕刻、装饰等方面所受到的巨大影响，是大家所熟知的。然而，佛教最初经由“西域”传入。西域民族杂处，文化、宗教情况相当复杂，却被《汉书》上用一个“胡”字概括。我们今天必须宏观地在较大范围内细心分析西域各族，才能正确理解中国佛教文化特色的由

来与形成，特别是佛教寺塔方面。

外来文化之又一例：河南巩县有一种"锢窑"，平地用砖或土坯砌筑拱券，不用模架，券身倾斜，贴砌而成，这和新疆吐鲁番土坯拱的斜砌法一样，中亚的"阿以旺"式也属同一系统。但追溯其源，据考古资料，竟早于四、五千年前的幼发拉底河上游(今叙利亚境)即已出现。究竟链的两端:西亚的两河流域和中国黄河流域中游，如何联系起来?通过哪些中介?迄今仍待研究。

由上所述，我们可以理解，在研究中国建筑时，不可避免地要遇到外来文化因素，接壤跨境者固不少，来自远方者亦多。文化的交流早在文字出现以前很久就已开始，我们看到的只是历史长河中一小片段。何况中国是一个多民族国家，多民族的总和才是完整的中国建筑历史。我国少数民族中跨境的如东北的朝鲜族和蒙古族，西北的乌孜别克族、哈萨克族、塔吉克族、吉尔吉斯族、塔塔儿族，西南的苗族、傣族、傈僳族、佤族、拉祜族、景颇族等等，对他们的研究，成为东方建筑研究的重要部分。这是我们说的"研究东方建筑文化是研究中国建筑文化到一定阶段时必然的引申"这句话的一个道理。

东方文化的许多方面，国外已有大量研究。特别是宗教方面主要的佛教、伊斯兰教、早期基督教都产生于东方，尔后传播世界，不乏专门论述。东方的一些国家如日本、印度，对其自身也作了详尽的研究。但是，我们也有研究东方的特殊优势。中国历史悠久，文献典籍丰富，在历代学者研究订正下，编年准确，考证翔实，可谓信史。中国很早就与周边地区交往，所谓中国文化圈、所谓以丝绸之路为主的东西方贸易文化交流，在中国历史中留下大量记载，成为研究东方必需的资料，而其丰富内容迄今仍在搜剔阐发之中。我们可以对东方研究特别是涉及中国文化方面作出自己应有的贡献。这是我们为什么要研究东方建筑的理由之二。

以日本为例。日本对自身早就详尽研究，似乎已经没有更多的事可做。对中国的研究也先于我国，早就开始，如伊东忠太、关野贞、常盘大定诸氏等等。饭田须贺斯的《古代中国建筑对日本的影响》是一本很详细的专著。即令如此，还不能说毫无遗憾。1983年，我同浅野清教授一道参观奈良药师寺修复工程现场，大工西冈常一先生向我展示日本木工工具。其中钢制曲尺，一面为公制，另一面分为八寸，赫然刻着"财、病、利、义、官、劫、害、本"八个字，分明就是中国的鲁班尺。他们不知此尺传自中国，只知沿用已久，称为"天星尺"，迄今仍用于佛坛一类小木作(大木用公制)。鲁班尺的运用表示中国匠师在日本的存在，这对日本建筑影响到什么程度?是一个有待解决的很有趣的问题。这例说明我们易于发现他人之所未见，也较有可能解决他人之所不易解。我们还要问会不会还有类似的问题呢?

再举一例。琉球(19世纪中归属日本)受到中国文化的影响也很深。冲绳的多处"石敢当"，已为大家所知。其实中国文化的痕迹远不止此。那霸市中心有座蔡温桥。蔡温是福建人，清初移民琉球，被当时琉球国王尊为国师。《琉球国志》有传。迄今冲绳岛北部名护市入口处仍矗立着国师蔡温所书标有乾隆年号的石碑。那霸波上宫附近公园山头上有几座古墓，葬着琉球音乐舞蹈几种"流"(流派)的始

祖。他们名字旁注明中国原有姓氏和籍贯，均为福建移民。波上宫附近的孔子庙、首里王宫的“守礼之门”、王宫附近的圆觉寺、琉球王室玉陵的石刻、那霸崇元寺门外的明代碑记，处处表明中国文化的影响。二战中冲绳战争激烈，许多文化遗迹毁坏不可复睹，但是如此深厚的中国文化累积决不是无可进一步追踪无可更加研究之处的。

朝鲜半岛的平壤、汉城和庆州，越南的河内和顺化等地，都是中国文化影响集中之处。我们如能参加研究，相信也会有有趣的发现。

中国领域广大，历史悠久，许多古代民族在此生息蕃衍，交流往来。中国成为东方学研究的重要对象。世界上许多国家都有造诣高深的汉学家，对中国文化包括建筑文化作了精彩的分析论证，贡献很大。尤其因为某些西方学者囿于以希腊罗马为正统主流、东方则为非正统非主流的成见(如以往版本的 Fletcher 的《比较建筑史》即是一例)，对东方认识有欠缺或曲解而有不完整不科学的论断，迄今未能彻底更正，更谈不上根本改观了。至于我们自己，如果看一下《中国大百科全书》建筑、园林、城市规划卷的条目表，就会发现，情况好不了多少，也是对东方的认识相当欠缺。一部新的、完整的、如实的世界建筑史，离不了建立一部崭新的东方建筑史。现在已是 20 世纪之末尾，但是迟做总比不做好。

上面说的分区划块并不是研究东方惟一的方法。横向时期分段的方法(例如元代或蒙古帝国时期问题就相当集中突出)，按宗教作专项研究的方法都是有益的、可取的。宗教建筑的研究和宗教教义、戒律、传法等方面的研究并不尽同。宗教的建筑存在及艺术表现带给我们的信息，常伴同着宗教以外特定的社会和民族的文化特征因素。我们说载体，就指的是这种多属性的信息传达。例如，我们从西藏的密教中可感受到印度婆罗门教的影响，而日本的密宗则更多是唐代汉文化的影响。又如，同为伊斯兰教寺院，而北非、西非和中亚、印度次大陆、中国、马来西亚、印度尼西亚就各具特色。这一类问题，值得我们重视研究。在中国，研究东方建筑的倡始者是已故建筑学家刘师敦桢先生。他曾于 1959 年初率我国文化代表团访问印度，参观了阿旃陀石窟寺等多处佛教遗址。回国后当年招收印度建筑史研究生一人，并亲自讲授印度建筑史课。我们参加了旁听。先生渊鉴卓识，高屋建瓴，多次谈到开展东方建筑研究的必要性。先生学问似海，于佛教建筑尤为精深，他选择印度为始点当与此有关。可惜 1962 年中印关系恶化，以致影响向印度派遣留学生的计划，随后不久的十年动乱更使这一研究被搁置起来。现在我们追随先生开辟的道路，重新展开东方建筑的研究，缅怀先师，不禁感慨万端。

近年来我们在东南大学建立了东方建筑研究室，招收博士研究生，以学位论文形式开始从事这方面的研究。其间曾派遣研究生赴日本爱知工业大学，在日本古建筑权威之一浅野清教授指导下进行共同培养。浅野先生为学严谨、待人宽厚，酷爱中国建筑文化，至老弥深。他为中日学术友好交流、支持东方建筑研究作出重大贡献。老人不幸于去年病逝，我们深为悼念，并在此表示衷心感谢。

我们的研究得到国家自然科学基金的资助。这项研究虽然意义深远，但谈不上实际应用和可预期的物质效益。我国社会主义建设百事待举，许多更为急迫的基础

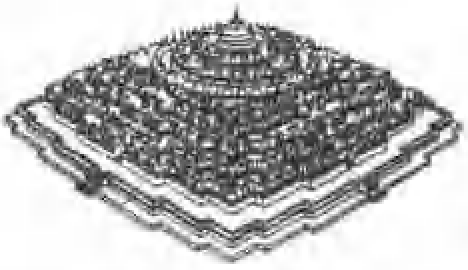
研究已提上日程，众多项目争向自然科学基金伸手。在此情况下基金的支持实属不易。我们衷心感谢基金委员会及时而有远见的支持。

我们面前并没有现成的路。只能一边收集资料，一边熟悉地理、民族、宗教、文化、历史情况，一边发现问题、整理问题、分析问题。从与中国关系密切的邻近地区开始，逐步扩大范围。现在呈现于读者面前的研究专著，就是这一过程的初步成果。热切期待读者给以指正、批评和支持。

我们期待和各界的交流，主要是资料和情况的交流。首先是与研究东方的文化、宗教、社会、民族、艺术、历史等方面的机构及学者专家之间的联系与交流。其次希望和世界各国首先是东方各国研究东方的机构和学者个人联系和交流，特别是建立有东方研究机构的国家如日本、朝鲜(南北方)、新加坡、泰国、独联体中亚国家等等。也期望和美国、英国、法国、荷兰等国的东方研究机构建立联系，特别是与设在美国和瑞士的专门研究提倡伊斯兰建筑的阿加汗基金组织建立学术联系，与其他研究东方宗教或艺术的团体或个人联系。我们的目的是:建立崭新的、如实的东方建筑文化史体系，藉以充实、补足现代的世界建筑史。

1992年2月22日
于东南大学东方建筑研究室

一、东南亚建筑文化圈



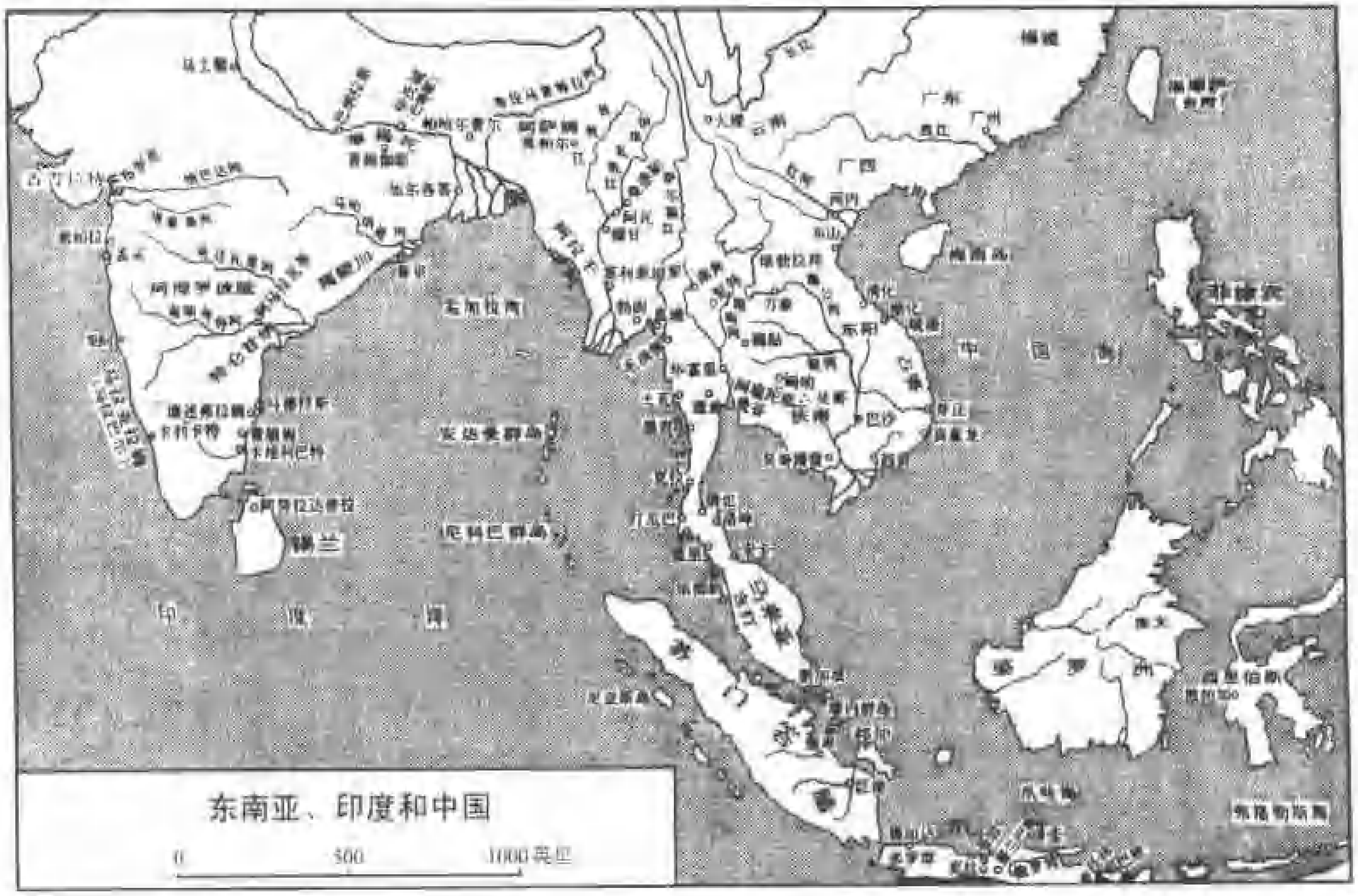
绪 论

东南亚是一个具有多样统一性的地域。大陆与岛屿并存、山地与平原同在的地理特点，亚热带与热带气候逐渐过渡的自然条件，加上频繁的民族迁徙和各民族之间的文化交往，构成了多样的生活模式及多彩的民族文化。

由于处在印度与中国的中间位置，东南亚从古代起就受到这两大文明古国的影响。外国学者一般把“东南亚分成两个主要文化区域:一是法国学者所称的‘外印度’，印度的影响在这一区域占了优势;另一个区域包括东京、安南和交趾支那，随着15世纪‘印度化’的占婆王国的覆亡，中国的影响便在这区内居于支配的地位”[1]。这里所说的中国影响可能带有政治上的含义，而印度影响则主要表现在宗教方面。尽管如此，人们注意到，东南亚各国的固有文化“并非仅是印度或中国的文化附属物，而各自具有极为显明的个性。在吴哥、蒲甘、中爪哇和占婆古国曾开放灿烂的奇葩的艺术和建筑，与印度教的和佛教的印度的艺术和建筑相比，都有显著的区别”[2]。然而，不可否认，“也正是在印度和中国文化的滋养下，东

东南亚史略年表(16世纪以前)

50万年前(?):爪哇猿人出现。
公元前7000年(?):中石器时代开始。
公元前4000年(?):新石器时代开始。
公元前1000—公元2世纪:青铜器时代开始，越南的文郎、瓯骆等初期国家形成(?)
2世纪末:Cham族在越南中部(林邑)崛起。
2世纪末:扶南大王范蔓，征服泰国湾及马来半岛一带。
3世纪末:越南出现东南亚最早的巴利碑文。
4世纪后半—5世纪:印度影响急速扩展。
5世纪前半:婆罗洲出现岛屿部最早的巴利碑文。
6世纪—7世纪:孟族崛起。
6世纪末:真腊(古蔑族)强盛。
7世纪后半:义净三访室利佛逝，马六甲海峡交通繁荣。
8世纪中—9世纪:中爪哇的夏连特拉王朝强盛，真腊分成水、陆两部分，占婆中心南移(环王国)。
8世纪后半—9世纪:骠族没落，缅族及泰族势力南下。
802:吉蔑再度统一(吴哥王朝)。
929:爪哇的马打兰古国东迁，东爪哇时代开始。
10世纪后半—11世纪前半:三佛齐、占城等贸易繁荣。
1047—1077:蒲甘王朝阿奴律陀征服直通，接受了孟文化和上座部佛教。
1113—1150(?):吉蔑的全盛期(建造吴哥窟)。
1180—1218(?):吴哥城完工，吉蔑的最后的黄金时代。
13世纪—14世纪:吉蔑没落，泰系诸族崛起，接受上座部佛教。在陈朝统治下越南民族意识确立。
1277—1293:元世祖出兵东南亚各地。
1292:苏门答腊伊斯兰化开始。
1405—1433:郑和七度远航，马六甲等岛国兴盛。华侨活动频繁。
1432:暹罗(阿瑜陀耶王朝)攻占柬埔寨。占领吴哥;印度支那中部霸权向暹罗转移。
1460—1497:越南黎朝的黄金时代。
16世纪初:婆罗洲、菲律宾等伊斯兰化。



东南亚、印度和中国

南亚自身的文化才开始发展并且取得伟大的成就"[3]。

东南亚这种特殊的文化构成也反映在建筑上，从而培育出独具特色的东南亚建筑文化。东南亚建筑文化在总体特征上应该归属于东方建筑文化系统，但它与该系统中其他几个区域性建筑文化的最大区别就在于它同时受到中、印两大古老文化的夹击，而其固有文化的强大生命力又赋予它以明显的个性。不过，在它的身上，仍然残存着一些中国早期建筑影响的痕迹，也就是说在这个区域还保存着一些古老的中国建筑格局或样式。这大概是民族迁徙的结果，与政治没有太多关联。外国学者可能过多地把注意力集中在政治和宗教方面，以至于将中国的影响局限在一个狭小的范围里。实际情况表明，至少在居住建筑方面，中国的影响曾散布于几乎整个东南亚地区。东南亚建筑文化的这种特殊性，对我们研究中国建筑来说，无疑具有重要的参考价值。遗憾的是，学术界一直没有重视这个问题，迄今我国尚未出版过一本关于东南亚建筑研究的专著，学术论文也少得可怜，这与我国建筑文化在东南亚建筑文化中所占据的重要地位极不相称。相比起来，与之相距较远的日本建筑界却把东南亚建筑文化视作影响日本建筑发展的重要因素之一，对它开展了多方面的研究工作。当然，由于观点和立场的不同，在他们的研究工作中，片面之说及偏差也不乏见。

事实上，在以往的中国建筑史研究工作中，许多学者都已意识到，同中国传统文化一样，借助于民族之间的文化交流，中国传统建筑文化不仅仅在中国内地，而且在各少数民族聚居地区乃至东方各国，都曾在一个很长的历史时期内产生过重

要影响，这些影响的残迹至今仍能见到，成为早期建筑发展过程的历史见证。

另一方面，民族迁徙的双向性也带来了一些外来文化的影响。在中国内地建筑中表现出来的某些知其然而不知其所以然的特点，很有可能在其他地区为人熟视无睹；而有些在局部地区看来是不可思议的事情，在跨区域的大范围内又是十分自然的现象，如此等等。

所有这些都充分证明，将我们的研究领域扩展到境外地区和少数民族地区，进行大范围的比较研究，不仅有助于某些跨区域问题的解决，也可深化对中国建筑早期格局的认识。这就是开展“东方建筑文化研究”的原始动机。我们这里所要研究的东南亚建筑文化，正是该项研究的一个组成部分。

那么，我们应如何着手这项研究呢?通过前面的分析我们注意到固有文化对建筑文化具有重要影响，而所谓固有文化，也就是民族文化。东南亚地区的固有文化是居住在这个地域的各个民族共同创造的，要想全面深入地研究东南亚的固有文化，就必须研究这些民族自身的文化。建筑文化的研究也当如是。

民族学资料表明，居住在东南亚地区的许多民族，都不同程度地与我国西南地区的部分少数民族有着某些关联。人们发现东南亚古文化的主要因素几乎全都可以在我国西南少数民族文化中找到源流或踪迹，这是由西南地区独特的地理位置所决定的，因为“我国的西南地区，特别是云南省，恰好位于亚洲大陆与中南半岛的衔接之处。怒江、澜沧江、元江等南北向的大河，均由这里流入中南半岛。在古代，民族迁徙和文化传播往往都是借助河谷通道进行的。在山岭崎岖、交通不便的亚洲大陆南部，情况更是如此。大陆文化的向南传播，岛屿和滨海文化的北上渗透，都必须经过这一咽喉地带”[4]。这种情况告诉我们，研究西南少数民族文化，正是打开东南亚文化宝库大门的钥匙;同样，我们要研究东南亚建筑文化，也可以通过研究西南地区少数民族建筑文化来寻找突破口。

从实际情况来看，在西南地区及东南亚部分地区生活的某些少数民族，由于种种历史的原因，社会发展较为缓慢，直到晚近时期还不同程度地保存着早期社会的部分残余，并在他们的建筑上反映出来。通过对这些“历史遗迹”的深入解剖，并将残存的“历史碎片”小心地“愈合”起来，就有可能再现出一部民族建筑发展史。在这个意义上，我们的研究就已不再只是适用于某个特定的地域的，而是可以普遍适用的理论研究了。

基于这种认识，我们决定采用比较研究的方法，将西南地区及东南亚地区的建筑文化纳入一个大背景之下进行综合考察。为便于研究，我们可以借用文化人类学的“文化圈”理论，建立起“东南亚建筑文化圈”的概念来界定这个大背景。

“东南亚建筑文化圈”是一个超越原有政治和地理区划的概念，它包括两大部分：一部分即东南亚大陆部分，包括中国大陆长江流域以南直到中南半岛马来西亚南端，东起中国南海沿岸西至缅甸伊洛瓦底江这一广阔区域;另一部分则是东南亚岛屿部分，包括中国的台湾、海南岛，以及菲律宾、印度尼西亚、马来西亚的沙捞越及苏门答腊，甚至还可延伸至琉球群岛及南太平洋的部分岛屿。之所以要作这样的划分，并不是想要强调我国南方文化的独立性，而是因为在这样一个范围广阔

的大区域内存在着许多共享的文化特质，将它们置于同一文化背景之下进行考察，更有利于我们正确认识各个局部地区之间的共性与个性。不过，在具体研究时，我们仍然用东南亚地区或西南地区来代表政治和地理区划概念，以免混淆。

本书将首先讨论东南亚建筑文化圈的背景特征，以期形成对这一地区基本情况的总体印象，然后分别对居住建筑、聚居环境以及小乘佛教建筑这三个方面的几个问题进行讨论。虽然这些问题只涉及居住建筑与宗教建筑这两个领域，但因它们在早期建筑文化中由于数量的优势而占有主导地位，使得它们基本上可以反映出早期建筑文化的主要特征。(尽管宗教建筑出现的时间稍晚，但它对早期建筑文化的影响也是明显可见的)

至于具体的研究方法，则试图将对建筑的具体描述同对民族文化和社会结构的考察结合起来，在实地调查的基础上，尽量利用民族学和考古学材料所提供的线索去追溯某些早期建筑的发生、发展过程，以期获得与事实尽可能接近的认识，因为“各种习俗只有在其特有的社会内部逻辑中才是有意义的”[5]，建筑也不例外。

东南亚建筑文化的研究是一个相当复杂而又引人入胜的课题。在我国学术界对东南亚建筑文化研究几乎仍是空白的情况下，限于学识及资料的贫乏，本书只能对这一课题作一些粗浅的探讨，谬误之处还盼诸位先学同好不吝指正。

需要说明的是，为尊重原作者起见，本书对所引文献中的文字及计量单位一律保持原貌，因而在行文中难免出现一些同音异写字，也难以完全统一计量单位，敬请原谅;对于本书所涉及的外国人名、地名、民族称谓等，除有常用译文者外，尽量采用原文，以免误会。另外，本书选用了国内外有关文献中的多幅图照，恕不一一注明出处，谨向原作者一并致歉并表示深深的谢意。

注释:

[1] [英]D.G.E.霍尔:《东南亚史(上、下册)》，p.20

[2] [英]D.G.E.霍尔:《东南亚史(上、下册)》，p.21

[3] [英]D.G.E.霍尔:《东南亚史(上、下册)》，p.21

[4] 童恩正:《中国西南地区民族研究在东南亚区域民族研究中的重要地位》，p.41~42

[5] [美]罗伯特·F.莫菲:《文化和社会人类学》，p.6~7



东南亚建筑文化圈示意

第一章　东南亚建筑文化圈的背景研究

任何建筑都不能脱离其周围的背景而存在，东南亚建筑文化圈也有着特定的背景。不了解这些背景的特点，就不可能真正全面地了解东南亚建筑文化圈的本质。构成这种背景的因素很多，本章仅择其要者略作分析。

第一节　地理学背景

正如《礼记·王制》所载："广谷大川异制，民生其间者异俗"，地理环境是人类社会和文化的重要组成部分，任何文化的形成都必定与其特定的地理学背景有着密切联系。古希腊学者希罗多德认为:全部历史都必须用地理观点来研究，地理提供了历史和文化的自然背景和舞台场景，历史事实与它联系在一起才具有意义。这个观点虽然未免过分夸大了地理在历史研究中的作用，但它所提供的将历史事实与地理环境联系起来考察的研究方法则是可取的。

如何看待地理环境与文化的相互关系，历来有不同的观点。"惟智慧论"完全排斥地理环境的影响，将文化简单地归结为人类的精神产物，或者是天才的创造;而"地理唯物论"则认为地理条件规定着民族性与社会制度，制约着历史和文化的发展方向;孟德斯鸠更系统地提出"地理环境决定论";过分强调自然条件对人类历史文化的影响，这样都难免得出气候单独决定民族性、地势直接左右社会制度之类的片面性结论[1]。

明人杨慎说:"人也者，非水土不生，而非水土所能囿也。……人之性禀于天，自王畿土中至于海隅，日出一地。习也者则系乎君之令，师之教。而非水土所函也。"[2]他对于地理环境与文化的关系已经有所认识，但仍有将环境因素与人文因素对立的倾向。

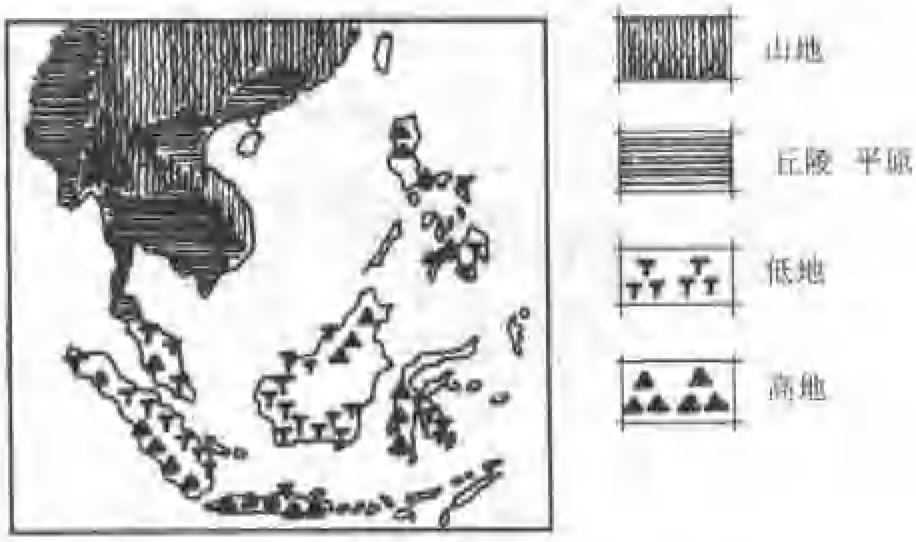
我们认为，地理环境的确对历史和文化的发展有着重要影响。但这种影响并不是单独存在的。文化是地理环境与人文因素的复合体，地理环境可以为文化的发展提供多种可能性，但作出最终抉择的是人而不是环境，因为人类的活动除了受地理环境等因素的影响之外，还要受到其他社会因素诸如政治、心理、经济、传统等等的制约。如果说某种文化生成的初期阶段，地理环境的影响占有一定分量的话，那么，在这种文化的成熟阶段，人文因素所起的作用就会远远超过地理环境的影响。而且，人文传统一旦形成，就会产生巨大的惯性，成为推动文化发展的主要力量。另一方面，我们也必须承认，地理环境通过物质生产及其技术系统这个中介影响着人类历史和文化的发展进程。地理环境的差异对物质生产方式的影响反映在文化的区域性特征上，进而导致不同地域的不同民风和习性，以至于有"沃土

之民不材，淫也;瘠土之民向义，劳也"[3]的区别。从古人对"风俗"的解释中，也可看出地理环境与人文因素互相融合的作用:"凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风;好恶取舍，运静亡常，视君上之情欲，故谓之俗"[4]。理解了地理环境与文化之间的这种关系，才能理解为什么在相似的地理环境中会有不同的文化类型以及为什么在不同的地理环境中也会出现类似文化类型的情况。建筑与地理环境之间同样存在着这种关系。

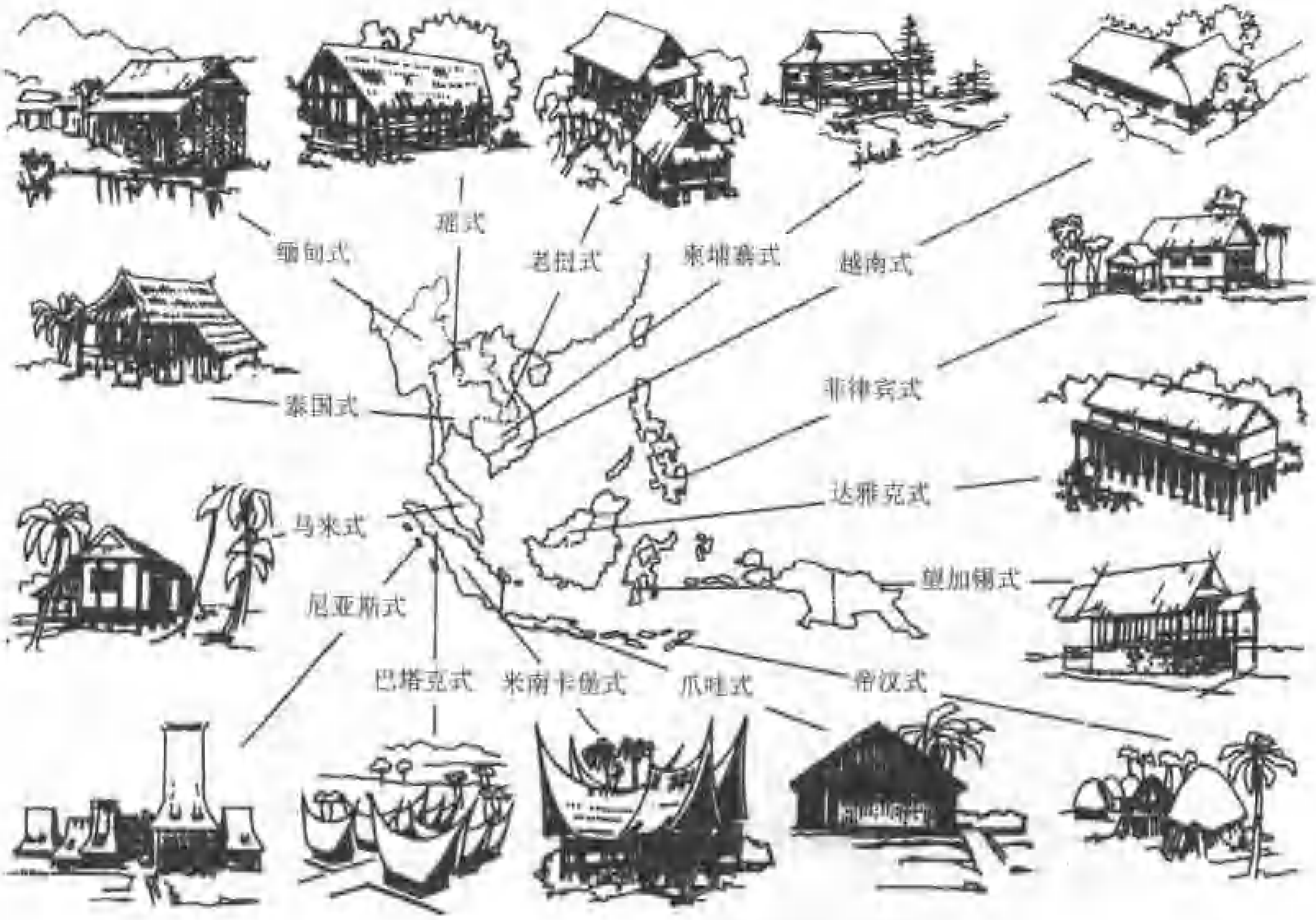
东南亚建筑文化圈中的我国西南地区及东南亚地区大体上处于同一地理环境之中，但在文化类型上，却不完全相似。尽管中华传统文化在这一地区具有一定的影响，我们仍然可以看到一些独具特色的民族文化类型。这就为我们考察不同的民族如何利用地理环境所提供的条件去创造独具特色的文化类型提供了极好的线索。

我国西南地区和东南亚地区地理环境的主要特点是:从高原地带向平原地带急剧过渡，这种过渡主要沿着若干主要河流流域展开，由此而形成山地、河谷及平原三种主要地形特征。不同的地形条件在一定程度上导致了经济发展的不平衡性。山地地势险峻，交通不便，气候也较为复杂，为农业生产带来很多障碍，许多山地民族基本上保持着刀耕火种、游居游耕的生产、生活方式，居住建筑也极其简陋;平原地区的条件相对来说就要好得多，平整的土地，良好的灌溉条件，四通八达的交通以及由此而带来的经济发达程度，都是山地所无法比拟的;生活的富裕必然伴随着对精巧建筑的追求，不过经常泛滥的洪水也是一个十分不利的因素。河谷地带有山有水，条件优于山地，逊于平原。

如果我们根据气候的类型来作一个简单的分类，则可将这一区域分为两个组别:一组是中亚热带、亚热带和热带季风气候，包括云南、贵州、广西、越南、老挝、柬埔寨、缅甸北部、泰国等，也就是我国西南地区和中南半岛大部分地区;另一组是热带雨林气候，包括缅甸沿海地区、泰国沿海地区、马来西亚、新加坡、文莱、印度尼西亚、菲律宾等，多为半岛及岛国。这种区别与一般常见的东南亚大陆部分及东南亚岛屿部分的区划是大致吻合的。总的来看，气候的变化特点是从中亚热带季风气候(黔东南、桂北)向热带雨林气候(东南亚岛屿)过渡，中间经由热带和亚热带季风气候(云南、桂南)及热带季风气候(越南、柬埔寨等)两个气候地带，由北向南逐渐变暖，与地势由北向南逐渐降低的情况相同。这种气候的变化规律在这一地区的建筑上也有所反映。



东南亚建筑文化圈地形分区示意



东南亚地区适应不同气候条件的房屋类型

第二节 生态学背景



东南亚的植物分布

生态学研究的是生物之间与非生物环境之间的相互关系。我们所研究的文化的生态学背景则更关注生物与非生物环境之间的相互关系及其对文化的影响，尤其是与人类发展密切相关的植物、作物与地理环境之间的相互关系以及由此而产生的对特定地区文化性质的影响。

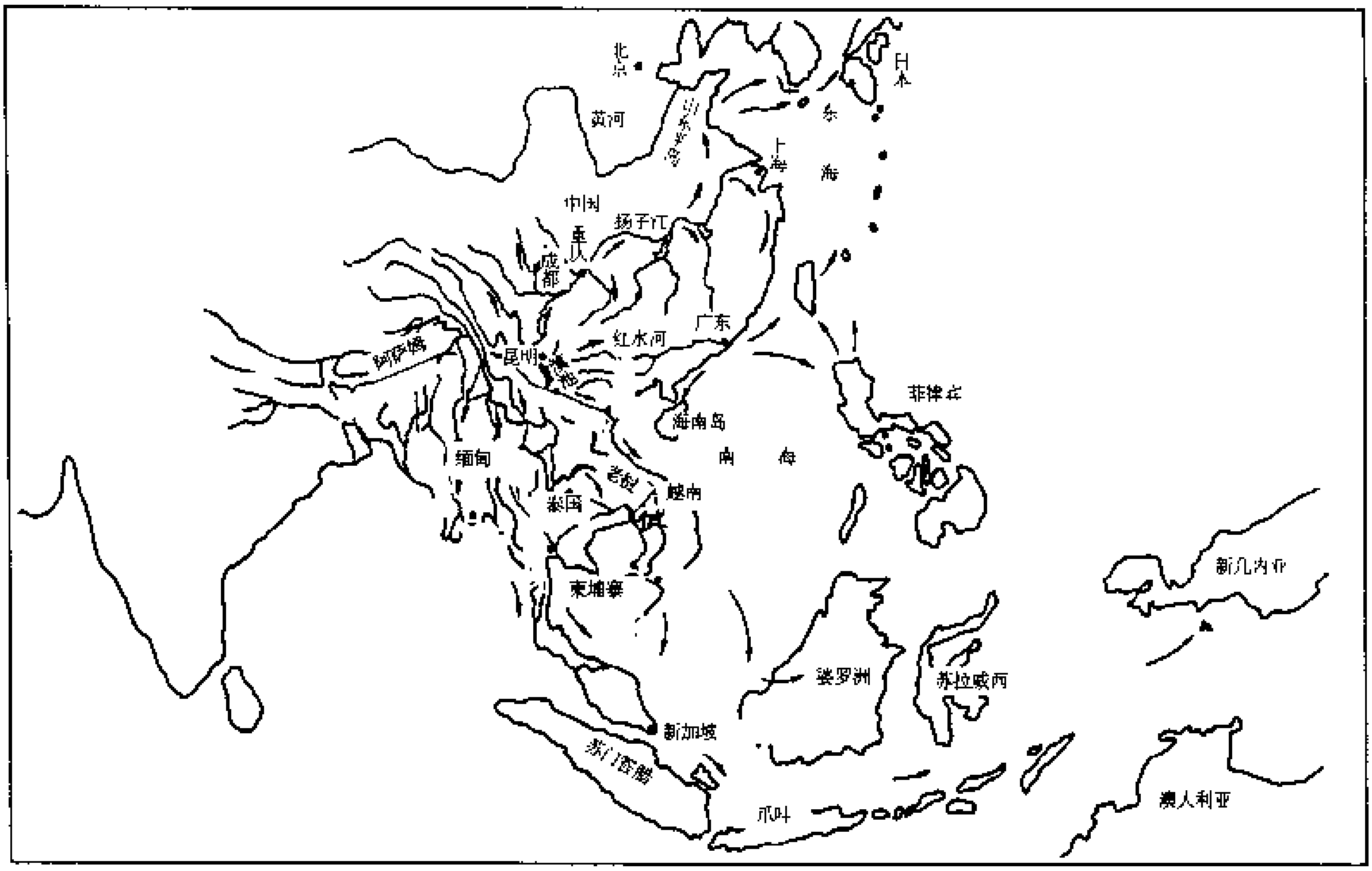
在东南亚建筑文化圈的生态学背景中，最值得注意的问题也许就是“照叶树林文化论”及“稻作农耕文化论”这两种理论所触及的问题。

“照叶树林文化论”是近年来

在我国西南和东南亚少数民族研究中比较流行的一种重要理论。其首倡者为日本中尾佐助博士，他发现“所谓东南亚热带雨林带的北方，主要是面向大陆印支半岛北部的脊柱形山脉地区的温带森林地区。这类温带森林是以常绿青冈栎为主的，它相应于日本西南部的楠树、樟树、柯树等叶表泛光的树种，仅为东亚独具，名曰‘照叶树林’。此乃东亚地区仅次于热带雨林的又一巨大生境，照叶树林带随着纬度和海拔的升高，则渐渐演变为高原和北方地区的针叶树林(喜马拉雅地区)、西欧的savanna(希腊等区域的原始景观)和东方的落叶树林带(朝鲜、日本)”[5]。中尾佐助将东南亚山地看作是照叶树林的故乡，因为在这个地区可以发现许多构成照叶树林的主要树木种类。以婆罗洲为例，其低地为热带雨林地带，海拔1 500米以上至3 000米左右的山地则是照叶树林的森林地带，这种森林向北延伸到印支半岛的山地，并扩展到从喜马拉雅到日本这样一个广阔的地域[6]。这种观点实际上是建立在将森林的水平分布和垂直分布结合起来考虑的基础之上的，应该说有一定的合理性。这个区域的地形由高向低急剧变化的事实也说明了这一点。

问题在于植物的这种分布演变关系是否与人类农耕文化有关。中尾佐助对此持肯定态度。他认为“人类农耕文化的起源首先是在东南亚热带雨林生境中发生的。那里有人类现成可以利用的丰富物产用来解决温饱问题，如香蕉、芋类植物、原生稷类。当人类的生存波及照叶树林地带时，由于热带作物所受到的限制，人们相应地就要适应环境的变化，从而诱发了当地农耕文化的产生。经过人们选择而依赖的作物就有了山药、甘薯等。这样一来，就在广阔的照叶树林带中发生了文化的复合——照叶树林农耕文化要素的基本复合。并且，依据现实中的民族文化，对这种由热带作物顽强地演变而来的文化现象，还可以从农耕作物以外的文化要素加以把握”[7]。这就是“照叶树林文化”的立论基础。根据共同文化要素的集中程度，日本学者更进一步提出了“东亚半月弧”的假设，认为从阿萨姆邦(印度)到云南、贵州这一半月弧形地带是照叶树林文化的中心地带，甚至可以认为照叶树林文化的起源地就在云南。

从理论上说，“照叶树林文化论”确有独到之处，但因其演绎推理的成分较多，也存在一些问题。其中最主要的就是这种理论过分拔高了生态环境的作用，把它从文化发生的背景转换成文化发生的动力，这就使得它不可避免地走向极端，无法完整而准确地解释人类文化发生的真实过程。例如，按照“照叶树林文化论”的观点，人类农耕文化的起源应在东南亚热带雨林，那么农耕文化的发展就应当是由南向北逐步推移。然而，从考古学资料来看，这种推论并不一定能够成立。粟米种植的情况就是一个例子。粟米栽培在东南亚历史甚为悠久，至今仍为某些山地部落所种植。但事实上，黄河流域的粟米栽培要早于中南半岛，因而有学者推测东南亚地区的粟米是由黄河流域传播而来，其路径则可能是经由青藏高原东端向南推进，与黄河上游氐羌民族南下的路线相同[8]。此外还应该注意，作物的起源并不能与农耕文化的起源相提并论。作物起源固然与自然环境有关，但从普通的作物转变为农耕文化的主要内容则与人文因素有着密切联系。当然，“照叶树林文化论”采用了收集和分析共同文化要素的方法来弥补其不足，这种方法也是可取的，只是



倭族与水稻农耕的迁徙路线

应当摆正文化与生态学背景的主、从关系，才能避免出现偏差。

“水稻农耕文化论”，或者说是“倭族文化论”，则是以日本学者鸟越宪三郎、若林弘子等人为代表的另一种研究西南地区及东南亚少数民族的理论。它以是否从事水稻栽培作为区别民族类别的惟一准绳，并进而将干栏建筑看做是适应水稻农耕生产方式的文化特征，而水稻农耕和干栏建筑对于文化形成又有着决定意义的影响。鸟越宪三郎用“倭族”这一新的名称来指称从云南带着同样的稻作文化多次向日本及东南亚地区大范围迁徙的民族。其可取之处在于揭示了这一范围广泛的地域中各个民族之间的某些渊源关系，但因其立论基础是生态环境与生产方式之间的对立关系，仅仅以水稻农耕以及干栏房屋等文化特征来统属如此众多而又复杂的民族于“倭族”这一名称之下，说服力显然不足，给人以牵强附会之感[9]。不过，这种理论强调了建筑形式与生产、生活方式之间的联系，对于建筑文化的研究有一定的积极意义。

其实，“照叶树林文化论”中也涉及稻作文化问题。照叶树林地带的文化发展可以分为三个阶段，即:①原初农耕阶段;②烧耕农作阶段;③水稻农耕阶段。以此而论，水稻农耕与烧耕农作并不是截然对立的，而只是两个不同的发展阶段罢了。但鸟越却认为二者在文化形成上是有着本质差别的。“照叶树林文化论”认为在稻作文化传入日本之前的绳文时代末期或弥生时代初期，照叶树林旱地火种农耕文化(即照叶树林基层农耕文化)就已传入日本，它对日本基础文化的形成曾经起到过强烈的作用，因而它应是日本最早的基层文化，亦即稻作文化的母体文化。这与鸟越所谓“倭人”带着稻作文化于“绳文时代”晚期到达日本的说法又是有所抵触的。

事实上，仅仅从作物起源的角度去考察稻作的起源问题并不一定准确。考古资料的统计表明，我国栽培稻的历史和分布呈现出以杭州湾为中心(距今7 000年前)由东向西环状扩散(年代分别为6 000年、5 000年前，云南地区则为4 500年—3 000年前)的现象[10]。这与日本学者根据栽培稻品种的变异及稻种本身遗传亲合性研究所得出的稻作起源应发生在印度阿萨姆邦到云南一带的结论不尽吻合。说明其间的关系十分复杂，不能简单地作出结论。

与之类似，将作物的起源或某种农耕形式简单地同某一民族或族群划等号也是有失偏颇的。作为整个人类文化发展的生态学背景，条件相似的地域极其辽阔，某种作物或农耕形式的发生也不一定只限于一处。尽管在某些特定地域各种有利条件相对集中一些，也不能因此而排斥同一物种或农耕形式在其他地域首先或同时发生的可能性。而且，我们现在所观察到的某些现象，已经不是事物的原始面貌，而是若干变化积累的结果。如果不从历史的角度去综合分析，而只是演绎推理，势必得出片面结论。这一点也同样适用于建筑文化的研究。

从生态学的角度来看，适宜水稻栽培的地域比较广阔，但真正要大规模种植水稻，还需要有一定的灌溉条件。即使是在西双版纳这种适于水稻生长的地区，由于干湿两季分明，旱季需要灌溉，雨季需要排水，否则就会影响水稻生长，因而有“先有水沟后有田”的说法，说明没有有效的灌溉手段很难保证水稻种植的顺利进行[11]。但是，在生产力水平条件低下的情况下，引水灌田又决不是一件简单的事情，它只能是刀耕火种农业发展到一定阶段之后的产物。由此可见水稻农耕的发生除了需要有适宜的环境条件之外，还需要有一定的社会条件，二者缺一不可。

当然，人们种植水稻可能也经历了一个从无意识发现到有意识栽培的过程，这就意味着在水网地带首先发生的可能性较大，如像浙江河姆渡及太湖地区等等。云贵高原的滇池一带也有成为水稻栽培的早期发生地的可能性，但结合民族迁徙和生产力水平等情况分析，从东部向西部传播的可能性略大于本地发生的可能性。

尽管如此，我们还是应该承认这一地区的生态学背景是比较理想的。《山海经·海内经》卷十八云:“西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百谷自生，冬夏播琴。鸾鸟自歌，凤凰自舞，灵寿实华，草木所聚。爰有百兽相群爰处。此草也，冬夏不死。”《林邑记》也有“林棘荒蔓，榛梗冥郁，藤盘筀秀，叁错际天”的描述。得天独厚的生态条件，为文化的发展提供了必要的保障。

第三节　民族学背景

每个民族都有其特定的文化，每个地域的文化，也必定是居住在这个地域的各个民族文化的复合体。易言之，地域文化也有着特定的民族学背景。建筑，作为文化的物质表现形式之一，更是在民族学背景前面展现出多彩多姿的面貌。

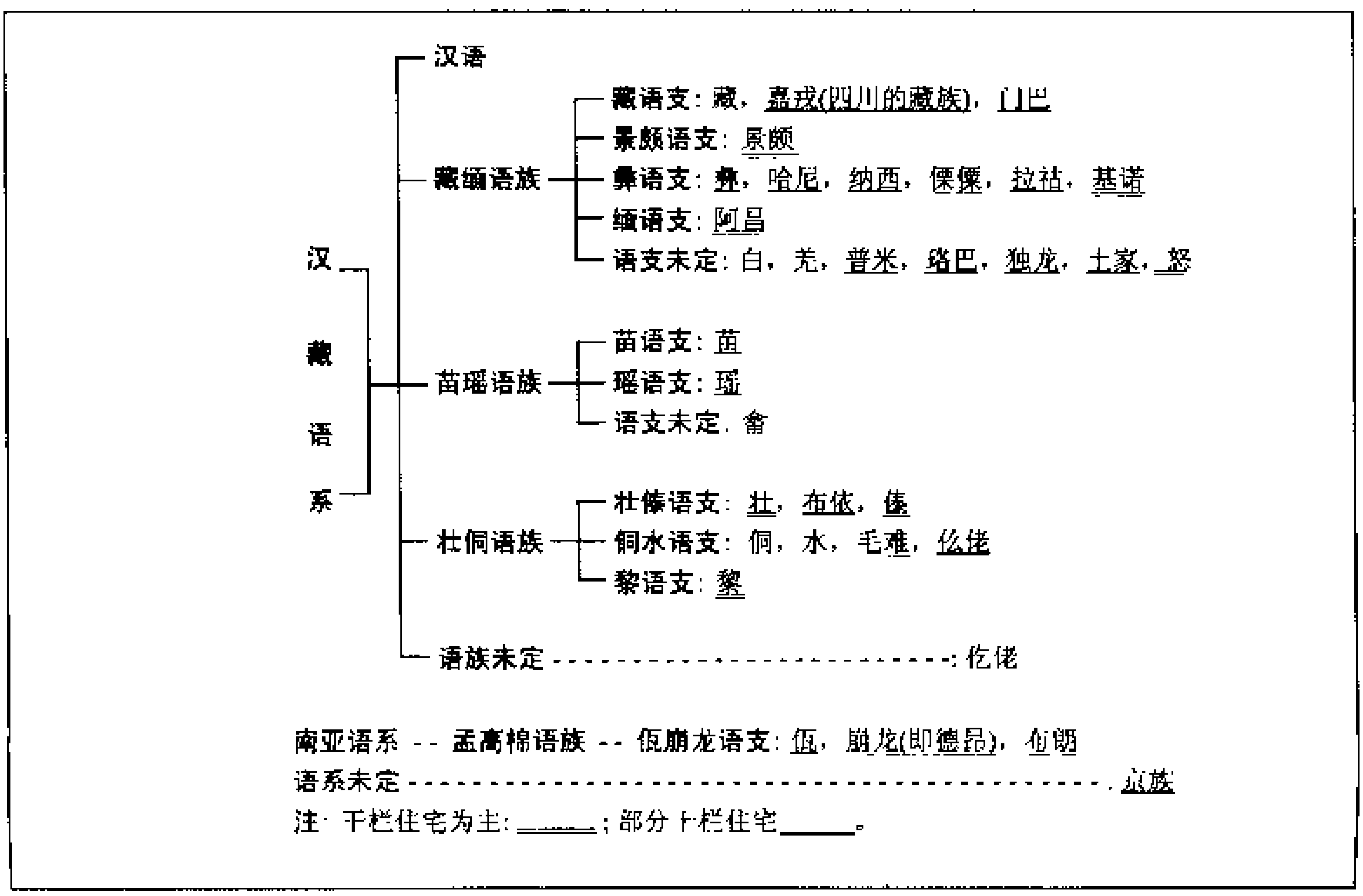
我国西南地区民族众多，但在语言系属上大致可分为四类：①汉藏语系藏缅语族彝语支，包括哈尼、彝、拉祜、藏、白、纳西、傈僳、普米、景颇、阿

吕、羌等民族；②汉藏语系壮侗语族壮傣语支，包括壮、傣、侗、水、布依、毛难等民族；③汉藏语系苗瑶语族苗瑶语支，包括苗族和瑶族；④南亚语系孟高棉语族布朗语支，包括布朗、佤、德昂等民族和克木人。相应地，我们也可以将西南地区的民族分为四大族群，即氐羌、百越、苗蛮和百濮。

据史籍记载，氐羌族群最初在青藏高原过着游牧生活，后来逐渐向南迁徙，散布到川西南和滇北广大地区。当时有越嶲羌或越嶲叟、青羌、叟、夷叟、嶲、昆或昆明等支系，这些支系又进一步分化和南迁，形成了今天散居在滇、黔、川、藏等地区的氐羌族群各民族。该族群的部分民族后来又向东南亚地区迁徙，成为东南亚地区与西南地区的跨境民族，如像彝族、哈尼族(泰国称阿卡族)、傈僳族等都属此类[12]。总的来说，氐羌族群各民族的农业生产以刀耕火种的旱地农耕为主(也有少数例外)。大概是受早期游牧生活影响的缘故，他们的居住建筑形式也不太统一，尤其是在与其他民族杂居地区，更易受先进民族的影响，呈现出比较强烈的地域特征。当然，白族、纳西族等民族的建筑艺术水平已发展到较高的程度，但也表现出许多汉族文化影响的成分。

在这四大族群中，百越的历史较为复杂。百越本来是居住在我国东南和南方地区的古代民族，正如吕思勉在《中国民族史》中所说:“自淮以北皆称夷，自江以南则曰越”。由于支系甚多，又被称为百越或百粤，故有“百粤杂处，各有种姓”之说。百越迁徙活动频繁，散布范围很宽，浙江、江南、福建、广东、广西、越南或至安徽、湖南诸省都留有百越先民活动的足迹。云贵高原地区在汉

表:西南少数民族的语言系属及其与干栏住宅的关系



晋时就有"夷越"和"滇越"等百越支系活动于其间。这些越人后来被冠以其他族称，如原永昌地区的越人在唐代被称为"黑齿"、"金齿"、"银齿"、"绣脚"、"绣面"、"茫蛮"等，元明以后，"金齿"等又称为"金齿百夷"或"百夷"等，他们就是今天的傣族先民。原牂牁地区的越人，唐宋时有一部分称为"白衣"，即"百夷"的同音异写。这一地区的另一部分越人，其后裔种类繁多，成为今天的壮族、布依族、侗族和水族先民的一部分。另外，聚居在海南岛的黎族和台湾的某些土著民族也属于百越族群。从历史上看，中南半岛的掸、泰、佬、岱、侬等民族也与百越族群有着渊源关系。百越族群以水稻农耕为主业，其建筑形式大多是干栏式，虽然在细部特征上有一些差异，但楼上住人，楼下圈畜贮物的格局则是基本一致的[13]。

苗蛮族群的成分较为单纯，主要是苗族和瑶族。其先民可能与居住在长江中游及其以南地区的"蛮夷"或"南蛮"有关。大约在秦汉时期，苗族、瑶族的先民就已经出现在今湘西等地的五溪地区，被称为"长沙蛮"、"武陵蛮"或"五溪蛮"。苗族和瑶族的分离可能是在南北朝时期，这时瑶族先民逐渐南迁。到唐宋时期，主要分布在今湖南大部和广西、广东两省区的北部。元明后继续南迁至两广腹地。自明代起，部分瑶族陆续从广西、广东和贵州等地迁入云南，并进而进入与中国接壤的东南亚各国，同时也有从两广直接迁往东南亚的。而苗族则是在隋唐以后陆续扩散到今湘、鄂、川、黔、滇、桂、粤等省区的，其中又以湘、黔两省分布最为密集。迁入云南的部分苗族又逐渐南迁，进入中南半岛地区。黔东南及湘西的苗族生活相对稳定，居住建筑质量也较好；云南及东南亚各国的苗族因处于刀耕火种、游耕游居的状态，建筑也较为简陋。瑶族的情况与苗族有些相似，在云南和东南亚各国的瑶族仍大多过着游耕游居的生活。除了已经基本定耕定居或定居轮耕的少量瑶族之外，其居住建筑质量都相对较差[14]。

百濮族群最早居住在云南南部地区。杜预《左传释例》谓"建宁郡南有濮夷，无君长总统，各以邑落自聚，故称百濮。"《华阳国志·南中志》亦载:"永昌郡，……有穿胸儋耳种、闽濮、越、鸠僚，……宁州之极西南也，有闽濮、鸠僚、僄越、裸濮、身毒之民，……有大竹名濮竹。"唐南诏时，在原来"闽濮"分布区出现了"扑子蛮"，"扑"即"濮"的同音异写，二者应是一脉相承的。元明时期，"扑子蛮"又被称为"蒲蛮"或"蒲人"，这时开始分化出德昂、佤、布朗等民族，有些民族后来逐渐南迁进入东南亚地区[15]。百濮族群虽然以刀耕火种农业为主业，但在居住建筑的格局上与百越族群有很多相似之处，干栏式建筑亦为常见形式，似不能完全归咎于其他民族影响的结果。可见建筑形式与生产方式之间并不一定存在着必然联系。

从东南亚地区来看，大陆部分的各主要民族几乎都与我国上述西南地区各主要族群有着千丝万缕的联系，有些民族更是跨境而居，这就意味着这一地区与西南地区有着大致相似的民族学背景。岛屿部分的民族构成较为复杂，但除部分土著民族之外，百越族群的后裔可能占有一定的比重，已故林惠祥教授认为海洋尼格罗种和吠陀人，早在旧石器时代便到达东南亚，后来在新石器时代，印度尼西亚人也由

印度支那南迁到达，最后是蒙古利亚种(黄种)的海洋系，便是马来人。而马来人与百越民族之间又有着密切关系。他在《南洋马来族与华南古民族的关系》一文中指出：“马来族南迁的路线应有二条：第一是西线，是主要的，即由印度支那经苏门答腊、爪哇等到菲律宾，其证据是印纹陶和有肩石斧。第二是东线，是由闽粤沿海到台湾，然后转到菲律宾、苏拉威西、苏禄、婆罗洲，其证据是有段石斧有肩石锛”。刘芝田教授在《菲律宾民族的渊源》一文中也认为菲律宾民族发源于我国大陆，和百越、百濮系出同源。美国民族学家克娄伯在《菲律宾的民族》一书中总结了大陆和印支半岛、东印度群岛所拥有的共同文化特质有:“刀耕火种，梯田，祭献用牺牲，嚼槟榔，高顶草屋，巢居，树皮衣，种棉，织彩线布，无边帽，戴梳，凿齿，文身，火绳，取火管，独柄风箱，贵重铜锣，竹弓，吹箭，少女房，重祭祀，猎头，人祭，竹祭坛，祖先崇拜，多灵魂”等共计26种。台湾学者凌纯声在此基础上又增加了25种文化特质[16]。这些文化特质不仅在今日东南亚民族中可以找到，而且在百越、百濮族群中也可找到。以猎头习俗为例，菲律宾的一些少数民族，特别是现在在吕宋岛北部高山省的伊戈诺族、婆罗洲的伊班族等通常都被称为猎头民族，这种猎头习俗在明清时仍保存在台湾的某些土著民族中，也是古代百越民族乃至百濮的传统习俗之一(关于猎头问题后文还将提到)。由此也可看出整个东南亚建筑文化圈的民族学背景的一致性。

如果说民族迁徙可以促使民族学背景的总体特征发生较大的变化，那么邻近民族的相互影响则是民族学背景的具体特征出现微差的主要原因之一。而在这种场合，比较先进的民族的影响往往占优势。同样，在不同民族杂居地区，比较进步的民族建筑形式常常成为其他民族模仿的对象。也许正是在这种不断地互相学习和模仿过程中，建筑才得以保持蓬勃旺盛的生命力，并进而演化为一种共同文化特质。

在中国西南地区和东南亚大陆部分的民族学背景中，最值得注意的就是分布最为集中和广泛的跨境民族所具有的特殊性。跨境民族就是在国境线两侧相邻而居的同一民族。由于“跨国境而居”，受到两种或多种文化的夹击，跨境民族有着不同于非跨境民族的特点，主要表现在存在形式、发展趋势、心理素质等方面。我们需要研究的是各国跨境民族的文化构成中，究竟有哪些因素是整个民族都具有的“共性”，又有哪些是在不同的国度和不同的历史条件下所形成的“个性”。这将有助于深化对同一民族学背景中两种或多种文化体系的认识。

第四节　技术背景

建筑的发展总是与一定的建筑技术水平相适应的。一般来说，建筑本身的功能要求的复杂化是促进建筑技术发展的重要因素，一旦原有技术条件不能满足新的功能要求，就会促使技术自身的变革和进步;另一方面，建筑技术的发展又要受经济基础的制约，任何技术都不可能超越经济基础所允许的条件而向前跃进，正如我国的傣族目前还不可能像泰国及东南亚其他地区的泰族那样将钢筋混凝土结构用于干栏式住宅一样。除此而外，还有多种因素都有可能影响建筑技术的发展，这些因素也

就是我们所说的技术背景。

建筑材料的出产情况，直接左右着建筑技术的发展。云南怒江一带"多出的是竹子，匠艺也只有竹工，所以他们的墙用篱笆，楼也用篾笆"；"怒族即无木匠，自然不能用大的木料来建筑房屋"[17]；这样就决定了怒族"建筑房屋，完全用竹子。他们对于竹子的利用，技巧颇精"[18]。虽然西盟佤族的竹楼较多，贮藏粮食也用粗大的竹筒，但这限于出产竹子的地区。像西盟翁戛科一带因竹子较少，当地的佤族群众中会编篾器的人也少，盖房时用木板特别普遍，篾笆仅是作板壁之用[19]。



泰国的干栏住宅

建筑的各个专项技术，如竹、木、土、石等建筑技术的发展，除了与材料的出产情况有关之外，还与民族传承有关。不同的民族或族群由于生活习性与居住地域的不同，加上材料出产情况的影响，自然会表现出对不同专项技术掌握的差异。百越民族久处南方，喜居干栏式住宅，又有竹、木繁盛之便，故在这两项技术上比较精到。不过，即使是在同一族群中也有一些差异，如像生活在盛产杉木地区的侗族群众在竹建筑技术方面就显然不能与生活在竹海之中的傣族相匹敌，而同属百越族群的贵州布依族在利用石片建造房屋时所显现的高超技艺，大概也只有生活在台湾出产粘板岩地域之排湾、查利先、布农等民族能与之媲美。氐羌族群的部分民族生活在森林地带，因而能够驾轻就熟地掌握纵横交错垒叠原木建造井干式住宅的技术，摩梭、傈僳等都是如此。那些与汉族较为接近的民族如哈尼族等，则采用了土木结构的土掌房形式，由木梁承重，用土坯或夯土墙作外墙，木板或土坯作内墙;有时也用土墙单独承重，表明建筑技术已达一定水平。

还有一种情况值得注意，这就是某种技艺的掌握并不一定直接与建筑技术有关。西双版纳的傣族人民很早就掌握了制陶技艺[20]，但真正将陶制瓦片用于建筑则是晚近的事情。这也许是经济条件的限制所带来的必然结果。

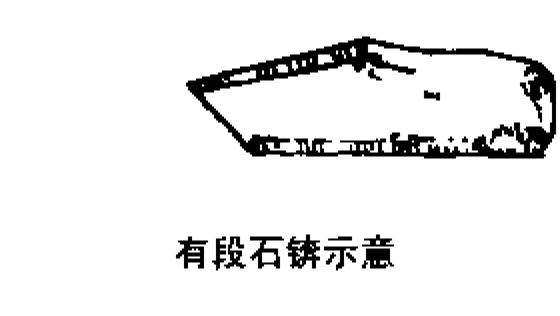
民族迁徙在一定程度上促进了建筑技术的发展，因为建筑本身是不能移动的，也很少有能适应于所有人的居住模式。从一地迁徙到另一地的人们必定会将本民族的建筑技术带到新的居住地去，从而为这一地域的原有建筑技术注入新鲜血液;与此同时，外来民族也会吸收土著民族建筑技术的某些养分，对自己的建筑技术作出修正，才能适应环境条件的变更。

建筑技术的传播有时也以间接的方式进行。就拿早期从中国大陆渡海来到东南

亚岛屿地区的某些民族来说，当时的人数很少，其中也许并无精于建筑的工匠。但人们可以注意到他们的木构建筑技术与造船技术有着相同的水准。这是因为当时用于渡海的主要是木船或木筏，即使是他们并未将故乡的建筑范例带到新的居住地，也不一定有专门建筑人才，但精于修造木船者则不乏其人。他们至少可以从木船上所保存着的技术特点获得一些启示，例如木板的契合技术、柱梁榫卯联结构造等等，这些都可以直接施用于建筑[21]。从这个角度来考察东南亚岛屿部分木构建筑技术的发达程度，也就不会感到惊诧了。

加工工具也是构成技术背景的重要因素。正如生产工具是衡量生产力的重要标准一样，加工工具的发达程度也制约着技术水平的进步。在不同的历史阶段中，加工工具的主要种类往往决定着当时的技术发展方向；离开对加工工具的考察去评价某个特定时段或地域的技术水平是有欠公允的。如像木料的加工，对于拥有锯、铇、凿等木工工具的人来说自然不算难事，其加工效果也是那些只拥有一把薄刃刀的人所望尘莫及的。其间的差距与其说是技术方面的莫如说是工具方面的。云南傣族建筑的柱、梁等构件的规整程度远远超过邻近的其他少数民族，其原因并不在于他们拥有更先进的加工技术，而在于他们较早地采用了汉族常用的木工工具。相对来说，这类工具在其他少数民族中尚未普及，明显地阻碍了其技术的发展进步。

在整个东南亚建筑文化圈中，各个民族的历史基本上是同使用青铜器的历史联系在一起的。云南石寨山出土的青铜器中即有斧、锯、凿等青铜加工工具。制造青铜器的原料是铜和锡，这两种元素在这一地区蕴藏较为丰富，为青铜冶炼业的发展创造了有利条件。尽管在石寨山墓葬中同时也发现了一些铁制刀、斧、锛等加工工具，但数量比起青铜器来要少得多，其广泛运用的时间大概要晚于青铜器，因为当时的铁器大半来自四川[22]。在青铜器和铁器出现之前这一地区早期的加工工具主要是石器。石制的斧、锛刀、凿和箭头都是当时的基本工具，其中最具代表性的当数有段石锛。有段石锛的形状似普通石锛，常是长方的扁形物，刃口斜削似铁锛亦即铇刀状，这是和普通石锛相同之处，它的特殊处在于背面即刃口斜向的一面，不像正面的平，而是中部隆起，成一条横脊将背面分为前后两部分，前部较厚，后部较薄，看起来像两个阶段，因此称为有段石锛。有段石锛在加工木材方面极为便利而省力。这种形式后来发展成锛形的铜器或铁器，成为常用的木工工具，称为“斤”或“掘斧”[23]。在昆明西山区小邑村一处铜石并用时期遗址中，与有段石锛、石斧一同出土的一件铜锛，即是有段实心，明显是从石锛演化而成[24]。



有段石锛示意

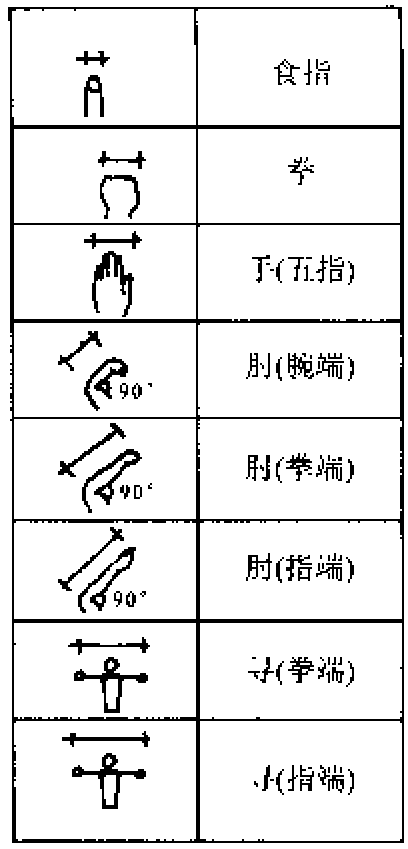
在泰国北部山地，装有木柄的薄刃短刀是一种万能加工工具。这种短刀呈上阔下窄状，上端宽约7厘米，下端宽约3厘米，刀身长约33厘米。这里的少数民族无论是砍伐木料、切割竹子还是制作榫头，都用这种短刀。凿则是薄刃短刀所不可缺少的辅助工具，它可以用来凿孔开槽和制作卯口，或凿出装饰线脚。此外还有一种柳叶形薄刃小刀，可

用于精细的雕刻[25]。这些工具大概不仅在泰国山地，而且在整个东南亚建筑文化圈中都曾占据过主导地位。

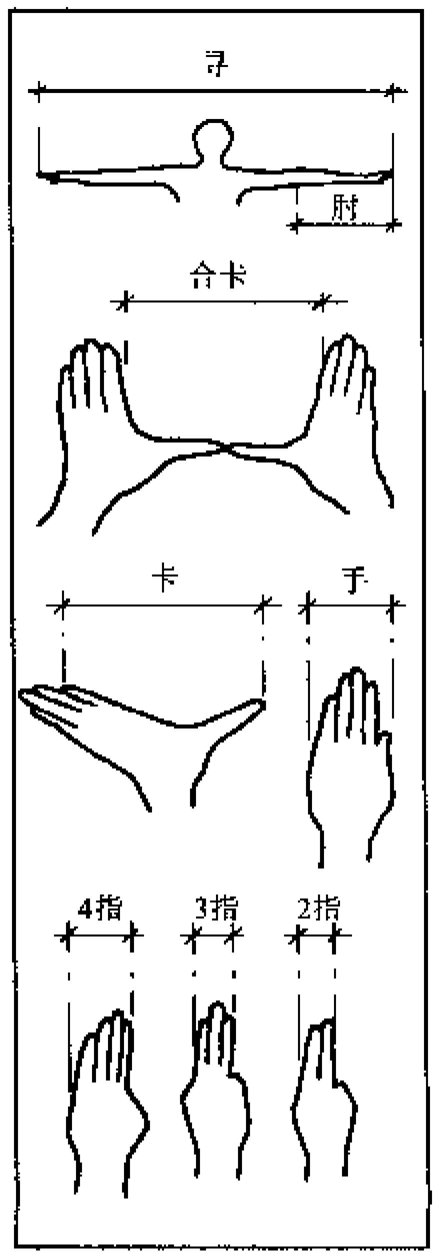
建筑的度量方法也属于技术背景的范畴。虽然一般常用的度量方法是标准尺制，但标准尺制的出现已是发展到一定水平之后的事情，其应用范围也大多是在文化较为发达地区。东南亚文化圈迄今仍然保存着的人体尺寸法可能是较为古老的直观度量方法之一。这种以人体某些部位作为直观度量单位的方法，也许在各个古代文明民族中都曾普遍存在，只不过后来都相继为标准尺制所取代。因此，我们也可以把人体尺寸法看做是技术发展初级阶段的产物，尽管运用人体尺寸法的人们同样建造出了许多令人叹为观止的伟大建筑物。在实际运用当中，人体尺寸法与标准尺制之间的差别主要反映在建筑空间的比例及尺度把握上。前者一般是从居住者本身的角度直观地考虑空间的适宜尺寸，每幢住宅的尺寸都是依据其家长的人体部位来决定的，虽然存在个体的差异，却并不会影响群体的和谐;而后者往往带有更多的理性成分，特别是当某些数字与某种观念或“口彩”发生牵连之后，尺寸的确定已不再是根据实际需要而是根据理想数字，如像“床不离五，房不离八”的苗家匠作口诀，就是因为视八为吉祥数字而采用的一种以“八”为尾数的十进位制模数方法[26]。

所谓的人体尺寸法，系指利用手、肘等人体部位本身的长度作为度量单位的方法。根据民族和地区的不同，在基准单位的选择上也有所不同，如像缅族的最小单位是一根头发的宽度，阿卡、拉祜、傈僳等族则以一指的宽度为最小，依次增加的还有大拇指、一拳(四指)、五指的宽度等等；较长的单位是肘，但也有手指尖端或拳头尖端到肘端的区别；最大的单位是寻，傣族称拿，即两臂平伸的长度，同样也有指端或拳端的区别[27]。有趣的是，建筑物的构造越精细、规模越小的民族，其人体尺寸法的种类也就越少，如像克伦族就只用肘这一个度量单位，这或许意味着建筑的精细程度与尺制的精确度之间似乎并不存在线性关系。

在实际运用中，以人体的“手”、“肘”和“寻”这三种单位最为常用。这三种单位实际上表现为一种模数关系。如果将“手”的宽度定为五指并拢的宽度，我们就可发现一肘的长度约等于四“手”，而一寻的长度也约等于四“肘”。在精度要求不甚严格的场合，用“肘”



泰国北部常用人体尺寸



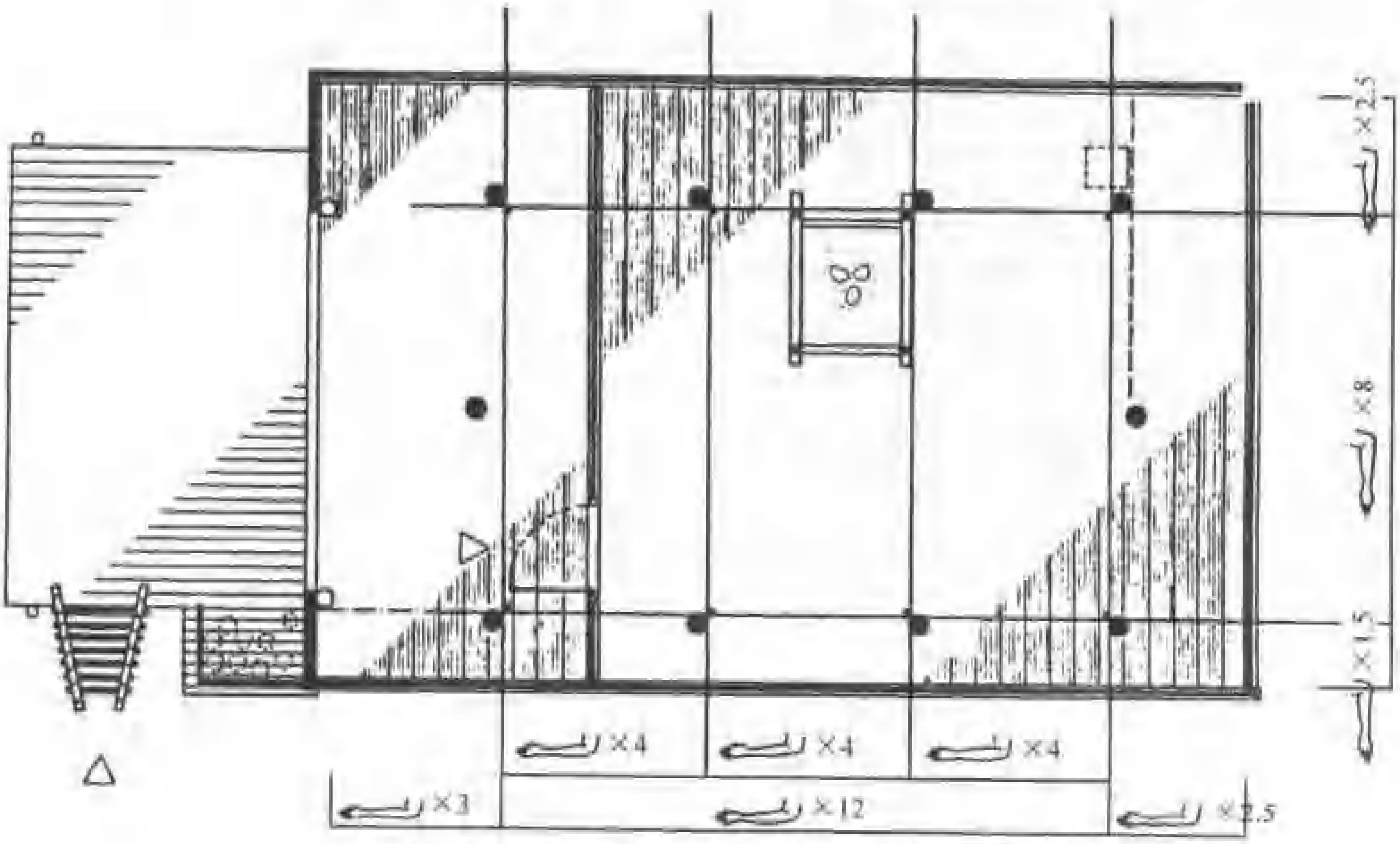
马来西亚人体尺寸体系

作为基本模数单位无疑是简便而实用的，施工时操作者可以很直观地确定建筑各个部分的比例关系。

人体尺寸法的优点是可以根据人体所要求的最小活动空间这个原则来确定每一部分的最小尺寸，如像门的宽度以不小于二肘为宜等，由此可以获得以最小的建筑空间去满足最基本的功能要求的效果。此外，在考虑具体的比例关系时，有时还要考虑施工操作的因素。由于这一地区的少数民族基本上都没有搭置脚手架的习惯，他们大多以搭置好的柱梁等构架来作为脚手架，这样就必须要考虑他们站立操作时的最大活动范围。泰国的克伦族将地面至地板的最大高度定为五肘，因为五肘的高度与人能够站在地面上踮起脚尖、伸直手臂去铺装地板所需要的高度相等;同样，在确定从地板到屋架底梁的高度时，还必须注意这个高度不但要满足站在地板上能伸手安装梁檩的要求，也要满足当人站在楼板上走动时，头与梁之间应留有一定余地以免撞头的要求，这个高度也是五肘，因为人的身高约等于一寻，也就是四肘，这样五肘自然是两全其美的选择了[28]。当然，各个民族在具体处置时也不尽一致，如澜沧南段拉祜族就将从地面至地板的高度定为一寻半，即六肘，似不能一概而论。

当测定距离较长时，直接使用人体部位来度量就不太方便，这时就可以利用竹杆或绳作为辅助工具，以“肘”或“寻”作为刻度标记，操作起来较为简便[29]。这种做法大概与尺的发明不无关系。

竹杆不仅可以用来测量距离，还可以作为建筑的设计图，侗族工匠常用的“香杆”就有这种功能。所谓“香杆”实际是半片毛竹，刮去青皮后，裸露出金黄色的竹质，光滑而不沾墨，既易于书画，又易于涂抹。侗族工匠用一把曲尺、一



用人体尺寸法确定建筑的平面尺寸(克伦族住宅)

杆竹笔将一座房子的各种柱子、檩条等图形和尺码都绘制在这竹片上。"香杆"的长度通常与房屋的中柱相当，使用起来，横比竖量，得心应手。此外，侗族工匠还用一种代代相传的独特建筑文字在"香杆"上标注各种图形，一般有26个字，根据规模大小繁简程度用字可多可少，经常使用的有13个:孑(前)、ξ(后)、ㄊ(左)、丁(右)、V(上)、Z(下)、冫(中)、天(尺)、上(土)、孑(柱)、井(梁)、乡(方)、川(柱)[30]。将繁杂的构件简化为少量的文字，未尝不是标准化程度较高的一种表现。

第五节　宗教背景

如果说前面所述的几种背景或多或少地反映出中国影响的优势，那么，在东南亚建筑文化圈的宗教背景上，我们看到的可能是印度影响多于中国影响。东南亚地区的能工巧匠们，以极大的宗教热忱，建造了许多举世闻名的宗教建筑，使他们在居住建筑中没有充分发挥的创造力得以展现无遗[31]。但在这些伟大的宗教建筑身上，也明显地散发出印度古代文化艺术的浓郁气息，这也是整个东南亚建筑文化圈的一个显著特征。

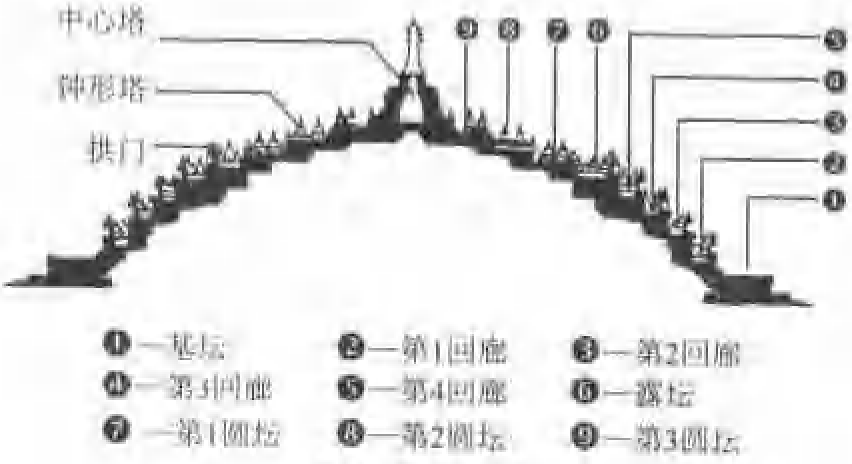
作为古老东方文明摇篮之一的印度古国，不仅向中国内地输出了佛教文化，也向东南亚各国展开了强大的宗教攻势。其开路先锋仍然是佛教，成群结队的佛教行脚僧来到东南亚各国宣传佛教的思想，建立佛教教团，并且激发起当地的比丘走向印度佛教圣地学习的运动。这些学习者把佛教的艺术带回各自的家乡，像"奇迹"一样地使之扎下了根，从而促成了建筑、雕塑、绘画和诗歌的蓬勃发展。除此之外，印度教这种由师尊直接传授给门徒的神秘宗教也对东南亚世界产生过不容忽视的影响；然而它的影响要晚于佛教，因为当中国求法僧人法显从印度返国途中发现爪哇正在盛行异教和婆罗门教时，印度教对印度尼西亚来说还是新的宗教，在其他地方也大致如此。

英国学者霍尔指出："东南亚居民经过一段很长的早期历史把传入的佛教和印度教成分吸收到他们的传统文化形式中，并且使之适应于他们自己的特殊需要和观点。直到13世纪以后，上座部佛教以及稍后的伊斯兰教开始相继传播并成为平民的宗教，那时外界的势力才开始对普通村民发生真正的影响；即使到那个时候，人们对它的理解也比反映宫廷或寺院观点的本地著作的理解缓慢得多：那仍然是一个理解得很不完全的过程。而且，在与当地文化取得协调中，输入的宗教不得不在显著的程度上改变它的性质。"[32]这种看法是比较中肯的。

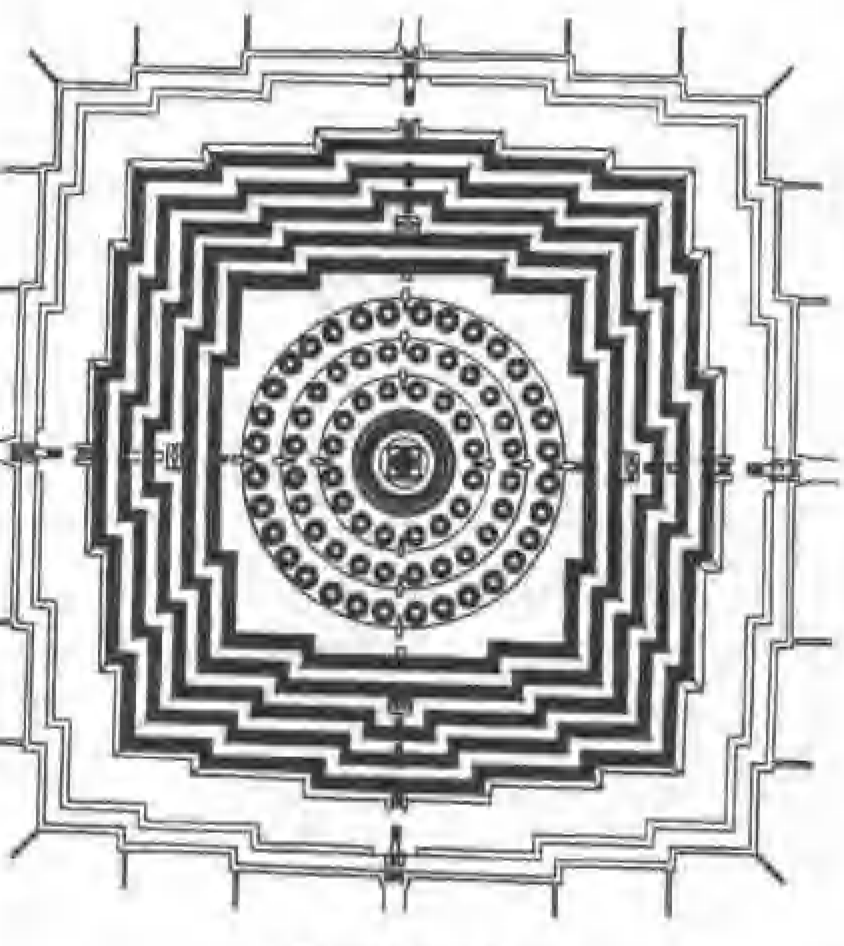
东南亚地区几个主要国家或地域的宗教背景也各有特点，举要如下。

一、印度尼西亚

随着印度影响渗入印尼，带来了两种宗教系统，即婆罗门教(尤其是在湿婆崇拜方面)和佛教。印尼早期的佛教呈现了一种比较原始的和简单的小乘教派的面貌，后来传入了大乘教派，并且混合了一些密宗的因素；湿婆崇拜可能是因为它类似于印尼的本土宗教观念而大受欢迎，不过佛教在上层阶层和宫廷中仍占有统治地位。这两种宗教在印尼从来没有冲突过的原因可能有以下三点："①印度尼西亚人具有融



爪哇婆罗浮屠



曼陀罗的世界

治统一的愿望和能力；②印度的湿婆教派和佛教未传入印度尼西亚之前，已经互相接近；③无论是湿婆教派或是佛教都含有‘神秘论’的成分，这和印度尼西亚的古代信仰是相适合的”[33]。

在印尼，最能体现“神秘论”力量的宗教建筑就是著名的婆罗浮屠，它在形式上体现了密宗的教义。密宗根据人呼吸的运行情况和人体某个部位的“超自然力”的大小，把人体分为若干部分，每一部分都由一个神控制或占据。这种观念的具体表现就是将婆罗浮屠塑造成人体的形状；“又因人体似自然界，因此婆罗浮屠也体现了自然界的形象。塔的下层表示欲望界，中层表示形象界，上层(已无浮雕)表示无形界，顶部为佛趺坐沉思处”[34]。

也有人认为婆罗浮屠划分的三个部分可能有双重符号意义：即三个世界(阴间、人世和天堂)，以及神显灵的三个阶段。通过它那不可知的启示本身一点一点地在形式上与我们的精神对话，使我们的观念能够理解；在另一方面，作为大地符号的方形结构与作为天堂符号的圆形结构的结合使这个作品成为一个真正的曼陀罗[35]。它的确是一种心理——宇宙图形，将人们内心的理想境界直观地表现出来。同时，它所包容的言外之意也实在太多。

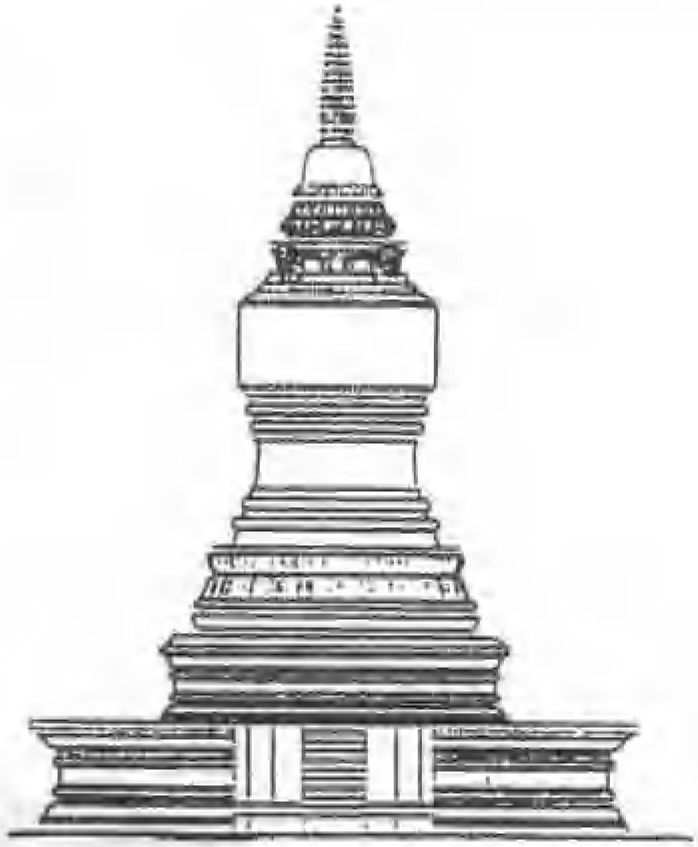
“对于太阳神苏里阿(又称阿迪蒂阿)的崇拜含有印度尼西亚原始宗教的色彩。有的教派认为太阳神是高于一切的神。湿婆、毗湿奴、婆罗门和佛陀都是从太阳神派生出来的”[36]。原始宗教与佛教及湿婆教派可能正是在这种观念的引导下得以和平共处。在这里，对神来说最重要的不是寺院而是符录。符录可以放在普通的小匣或土钵中，它们通常被安置在庙宇内或者埋入地下。

自15世纪后半叶起，伊斯兰教逐渐在印尼占据了统治地位，惟有巴厘岛始终保持着前伊斯兰印度教文化的原貌。

二、马来西亚

印度人大量涌入马来西亚的时间大约是在公元初，印度教可能也在这时传入。

公元四世纪在婆罗洲的库太就出现了婆罗门祭柱;在吉打和威尔斯里省，留下了佛教碑铭。“公元484年左右，佛教虽然还在扶南通行，但是它的塞罗罗阇王朝或山帝王朝诸王已经把湿婆教作为主要宗教。在六世纪末左右，大多数拔罗婆人已经成为湿婆教徒了。但是双溪布章沿岸的八世纪到十世纪时的湿婆庙所受到的影响，似乎是来自孟加拉巴拉人的密宗秘咒派。”[37]



苏门答腊的马里盖窣堵坡

兴起于苏门答腊的室利佛逝帝国至少在公元671年时已拥有大批佛教僧侣(据义净说约有千余人)，后来，大乘佛教在苏门答腊“与湿婆教仪和密宗秘咒同时传播，令人惊心动魄而使它们倾向于神秘主义，为伊斯兰教铺平了道路”[38]。

值得注意的是，这个地区的农民仍然是崇拜精灵和敬奉祖先者，他们拥有属于自己的原始宗教。无论外来宗教的更换和斗争多么频繁而激烈，对于他们的影响也是微乎其微的。

三、柬埔寨

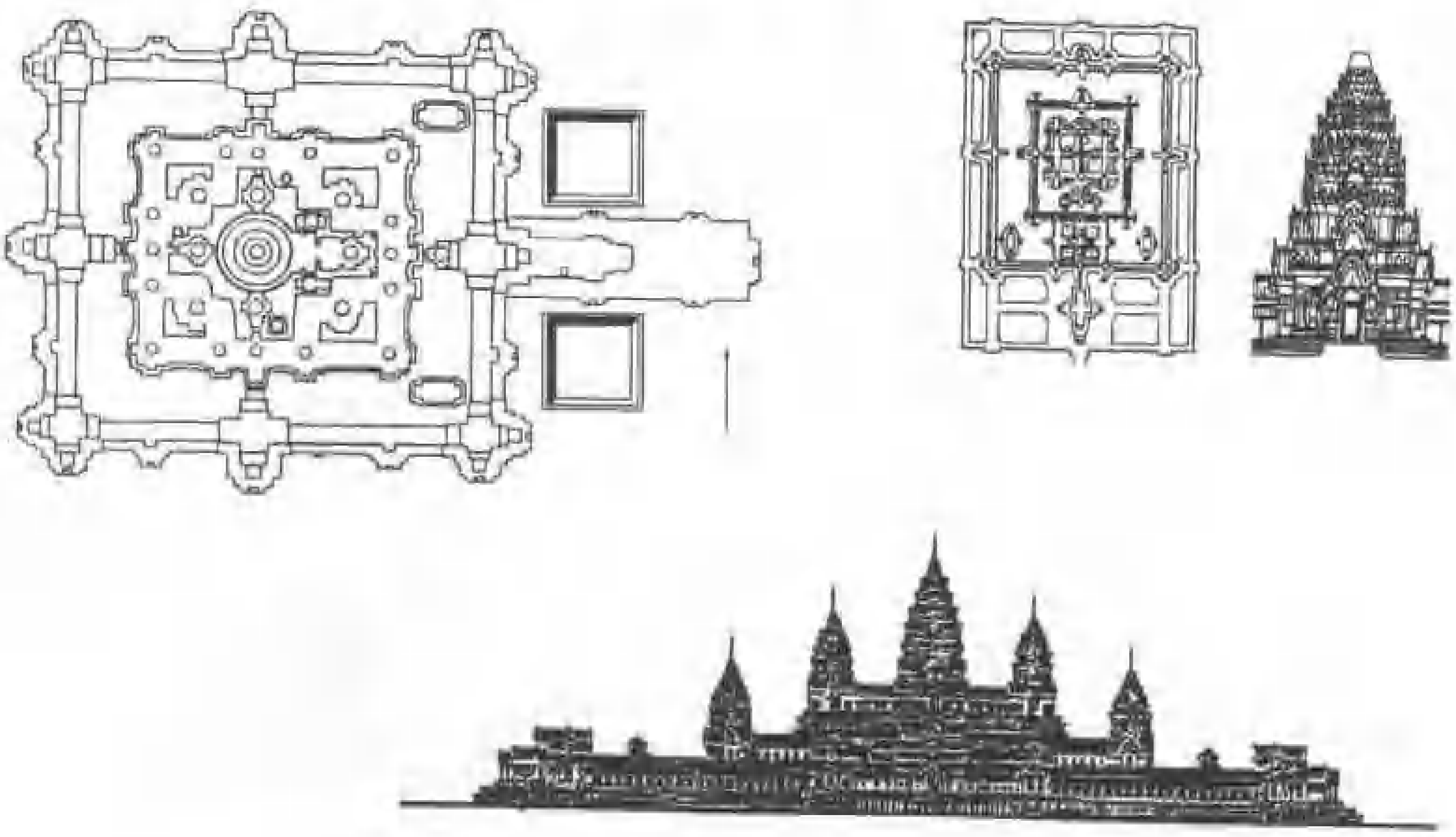
佛教虽然在早期曾受到优遇，但后来则是印度教占了主导地位。阇耶跋摩二世时期，倡导了一种新信仰，“指的是对提婆罗阇即神王的崇拜，是湿婆教的一种形式，其中心是崇拜一个象征国王神性的林伽，这个神性是由湿婆神通过扈从国王的婆罗门大师传给他的。王国昌盛被认为与国王林伽的平安密切相关。神庙建立在庙山之顶，庙山不管是天然的还是人工的，都在首都中心区，并被认为是宇宙的轴心”[39]。

这种观念实际是印度人宇宙观的翻版，在他们看来地球是一个巨大的方形院子，其边界由一串环绕的山峰所限定，超出了无边的神秘海洋之外，在其中心耸立着圣山（Mount Meru），这就是宇宙力的中心和神的住所。寺院则是这个住所的符号，它是一种表达神和崇拜者之间相互关系的契约。高棉人建造寺院的目的在于追求宇宙观在造型艺术上的最完美的表达。

吴哥城市就是对这种意念的形象阐释。这座城市用它的城墙和护城河再现出由环形山和神话海洋所环绕的边界，中心的寺院象征着圣山，它那五座高耸的塔就像是圣山的五座山峰;其柱廊上叠置的瓦面就像是世界的层次系列。整个城市实际就是天地万物的图形化、符号化的浓缩形式。

大约在13世纪，小乘佛教经由暹罗传入柬埔寨，逐渐取代了大乘佛教的统治地位，婆罗门教也趋于没落。

与此同时，神灵崇拜与佛教信仰在民间仍然并行不悖。人们既希望借助佛陀的力量求得轮回解脱以及来世的幸福，但同时也企图通过崇拜神灵来解决疾病、祸殃

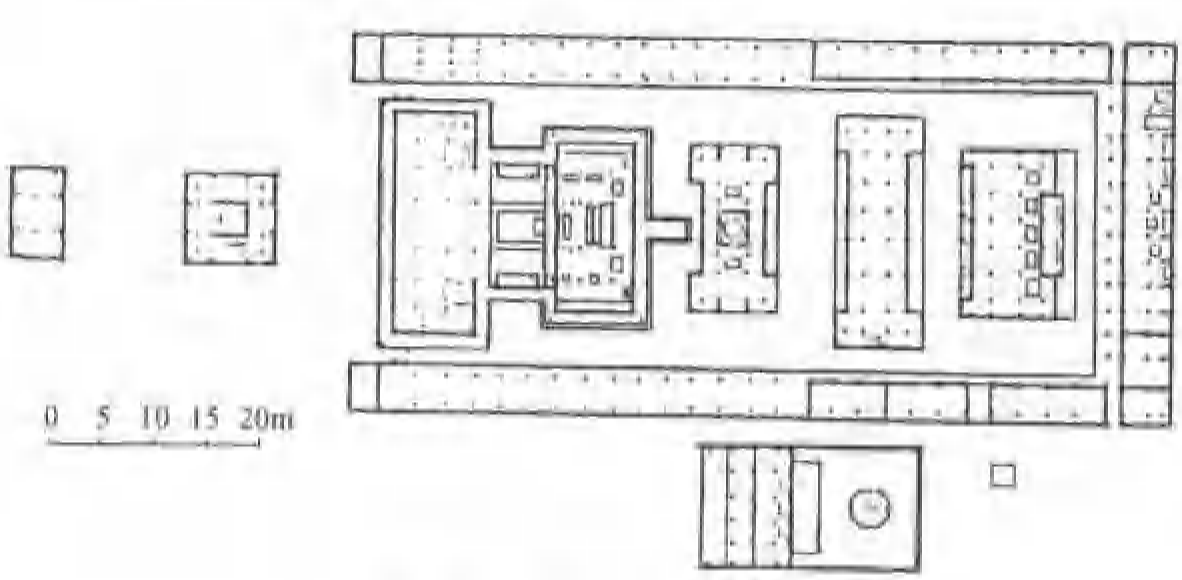


吴哥窟　以圣山为中心的社会生活秩序展现

等现世的苦难，因而在佛教寺院中也附设有供奉神灵的小祠。类似情况也见于我国云南傣族聚居区以及泰国、老挝等地。

四、越南

越南的情况在东南亚世界中较为特殊。尽管它与其他东南亚国家有着地理上的亲密联系，但由于在政治上感受到中国的强烈影响，使它的宗教背景别具一格。在这个国家中，地神崇拜根深蒂固，是一种最基本的宗教要素，官方的孔子学说以及道教对它也少有影响。但正是这两种来自中国的宗教促使这个国家摆脱了印度化的势力范围，不过这两种宗教对于建筑的影响都不足挂齿。导致重要建筑出现的真正动力是从中国传来的大乘佛教。



越南某寺院　中国内地佛教寺院的移植

尽管越南佛教同时受到从海道传入的印度和南海诸国佛教的影响，但占主导地位的仍是从陆路南下的中国佛教的影响，因而其佛寺和佛塔均保留着浓厚的中国色彩，装饰也酷似中国寺院。近代越南佛教已逐渐发展为

中国大乘佛教、儒学和民间宗教的混合物。这种情况也表现在这个国家晚期的几种主要建筑类型中，它们共分为四类：①dinh，即村庄的保护神庙；②chua，即佛教寺院；③den，即道教寺院以及④van-mien，即孔庙。这几种性质不同的宗教建筑几乎处于势均力敌的地位，也正是其宗教背景的突出特征。

在其他几个东南亚国家中，小乘佛教占有主导地位，具体情况将在后文谈到，此处不详述。

本章小结

本章选取几个主要背景因素进行分析比较，借以获得对东南亚文化圈的基本特征的初步印象，这对于我们下面的研究工作是必不可少的。

通过简要的比较研究，我们注意到在地理环境、生态条件、民族构成和技术水平等方面，东南亚地区与我国西南及南方地区都有着十分密切的联系，具有若干相似或共享的文化特征;但另一方面，这一地区的宗教背景又表现出较多的印度文化成分，使东南亚建筑文化圈的总体背景呈现出更为复杂的情形。

应该指出，中印两大文化系统的交流和撞击，虽然为东南亚建筑文化圈注入了许多新鲜血液，但起决定作用的，仍是当地人民自己创造的固有文化本身，这也是东南亚建筑文化能够保持强烈的个性特征的原因所在;与此同时，中印文化也分别从这个地区的固有文化中汲取了不少养分。不承认这一点，就会出现过分强调外来文化的影响而又过低估价当地固有文化重要性的偏差，甚至使研究工作走入歧途。

注释：

[1] 冯天瑜:《地理环境与文化生成》，《文汇报》，1988，11，7。
[2] 杨慎:《贵州乡试录·序》，载《升庵集》，卷2。
[3] 《国语》
[4] 《汉书·地理志》
[5] 中尾左助:《栽培植物と農耕の起源》。
[6] 中尾左助:《現代文明ふたつの源流》。
[7] 同[5]。
[8] 童恩正:《试谈古代四川与东南亚古文明的关系》。
[9] [日]鸟越宪三郎等:《倭族之源——云南》。
[10] 吴维棠:《中国稻作农业的起源和传播》，载《地理学报》第40卷，第1期；杨式挺:《谈谈石峡发现的栽培稻遗迹》，载《文物》，1978，7。
[11] 马曜:《傣族水稻栽培和水利灌溉在家族公社向农村公社过渡和国家起源中的作用》，载《贵州民族研究》，1989，3。
[12] 申旭，刘稚:《中国西南与东南亚的跨境民族》。
[13] 陈国强，蒋炳钊，吴绵吉，辛土成:《百越民族史》。
[14] 同[12]。
[15] 同[12]。
[16] 凌纯声:《东南亚古文化研究发凡》，载台湾《新生报民族学研究专刊》第31期，1950；

凌纯声:《南洋土著与中国古代百越民族》，载《中国边疆民族与环太平洋文化》上册，1954。
[17] 张家宾:《怒江人民生活状况》。
[18] 缪悔一:《沧怒两江见闻录》。
[19] 李仰松，杨炳炎:《西盟县翁戛科佤族社会经济调查》。
[20] 张公瑾:《傣族文化》，p.13。
[21] 太田邦夫:《日本の木造建築の系譜 - 比較建築論からの考察》。
[22] 汪宁生:《“滇”人的经济生活和社会生活》；又《史记·货殖列传》谓蜀卓氏“即铁山鼓铸，运筹策，倾滇蜀之民，富至僮千人”。
[23] 林惠祥:《中国东南区新石器文化特征之一：有段石锛》。
[24] 王大道:《滇池区域的青铜文化》，见《云南青铜器论丛》，文物出版社，1981。
[25] 若林弘子:《高床式建物の源流》。
[26] 李先逵:《贵州干栏式苗居研究》，重庆建工学院硕士论文.1982。
[27] 若林弘子:《高床式建物の源流》；又:“傣族建筑丈量单位为拿，即两臂平伸的长度，肘即臂肘至手指尖的长度，捶即一个拳头”。见云南省设计院《云南民居》编写组:《云南民居》，p.212；另据李拂一译《泐史》:在推选大首领的仪式上，有“‘把厦’一座，高五十三拿;金水瓮一个，广阔各三肘，高亦三肘”。
[28] 若林弘子:《高床式建物の源流》。
[29] 台湾土著民族建造房屋时，“以藤结成之绳计宽长”，见李汝和等:《台湾土著固有文化》。
[30] 吴浩：巧匠神艺，《侗乡风情录》，四川民族出版社，1983，6;又李多扶:《侗寨鼓楼建筑初探》。
[31] 至少在宋代时，“南海诸蕃国，皆敬圣佛……南蕃所居皆茅庐，唯圣佛庙貌甚整，黄金饰像，四躯为四殿，盖一佛而三夫也”。见[宋]周去非:《岭外代答》。
[32] [英]D.G.E.霍尔:《东南亚史(上、下册)》，p.44。
[33] [印尼]萨努西·巴尼:《印度尼西亚史》，p.92。
[34] [印尼]萨努西·巴尼:《印度尼西亚史》，p.93。
[35] 曼陀罗是梵语 mandala 的译音，凡集一切尊贵有德的净土宝相而以诸尊诸德所表示者，谓之曼陀罗，亦即修身养性之地。实际上是想用正方形、圆形、正三角形、十字形等完整的图形来表现秩序井然的理想境界。
[36] [印尼]萨努西·巴尼:《印度尼西亚史》，p.93。
[37] [英]理查德·温斯泰德:《马来亚史(上册)》，p.42。
[38] [英]理查德·温斯泰德:《马来亚史(上册)》，p.45。
[39] [英]D.G.E.霍尔:《东南亚史(上、下册)》，p.141。



二、居住建筑

第二章　若干建筑构成要素的比较研究

第一节　建筑材料

东南亚建筑文化圈气候湿热，雨量充沛，竹木茂盛，因而在建筑构成上自然形成了以资源丰富的竹木为主、砖瓦石土为辅的格局。

将竹用作建筑材料在这一地域有着悠久的历史，布依族丧葬仪式上吟唱的《殡凡经》记载了一个古老的传说："从前人们没有住所，后来用竹作柱子发明了房屋"[1]。这种传说虽非信史，但"不瓦而盖，盖以竹；不砖而墙，墙以竹；不板而门，门以竹。其余若椽、若楞、若窗牖、若承壁，莫非竹者，衙署上房，亦竹屋"[2]的事实则是不容否认的。

在湿热地带，对于通风的要求很高。用竹编织成墙壁或地板，留有许多缝隙，可以保持空气流通。至少在宋代人们就已在"栅上编竹为栈"[3]，其做法大多是将圆竹纵向剖开，再压平，用竹篾或藤条编织成竹篑，铺在楼楞上。竹篑楼板据说还有另一功用："竹楼的竹篾多空隙，且系绑于梁上，洪水泛滥时，另将其取下减少浮力，俟洪水退后再铺上"[4]。不过，爪哇东部的平房中也将竹子铺在地面上以供坐卧的做法仍是取其凉爽之利。竹墙有竹片墙和竹席墙之分。滇西傣族利用竹子正反两面色泽质地的对比，编织成带有几何图案的竹席墙，既有围护功用，又具装饰效果。

粗大的圆竹主要用作柱、梁等承重构件，剖成两半的半圆竹可用作联系构件。正如唐代房千里《竹室记》所说："环堵所栖，率用竹以结其四角，植者为柱楣，撑者为榱桷。"至于用竹子制作门、楼梯、栏杆、窗扇等事例，在这一地区更是屡见不鲜。但最有特点的可能还是以竹代瓦的做法，亦即："截大竹长丈余，平破开，去其节编之。又以破开竹覆其缝，脊檐则横竹夹定"[5]。"或以竹仰覆为瓦，或但织竹笆两重，任其漏滴"[6]。

可用作屋面材料的还有木板、树皮、树叶、茅草或稻草。爪哇国王宫"屋上用木板为瓦，破缝而盖"[7]；婆罗洲的长屋和云南摩梭人的木楞房也用硬木板来覆盖[8]。贵州黔东南一带的苗、侗民居至今仍有用杉树皮代瓦的例子[9]。爪哇民间"编

葵樟叶覆屋"[10]，苏门答腊巨港"覆屋多用椰叶"[11]。扶南"海边生大箬叶，长八九尺，编其叶以覆屋"[12]。在爪哇也有"国人住屋以茅草盖之"[13]的情况。据统计，20世纪60年代越南南部农村中采用草茸的仍高达85%[14]，而在老挝北部一个村子的97户中，茅茸者共51户[15]。

有时也用树叶来编织成墙壁，如像槟榔树叶、棕榈树叶等都可利用。在菲律宾诸岛有很多实例。大洋洲的许多群岛上也有类似做法[16]。

除了竹簧之外，藤簟也常用作楼板。苏门答腊民宅"其屋如楼，高不铺板，但用椰子槟榔二木劈成条片，以藤扎缚，再铺藤簟"[17]。

竹子虽然有取材容易，加工简便的优点，却有不耐久的缺陷。因而用木材作承重构件，用竹材作墙面及其他构件的做法就显示出一定的优越性。云南兰坪傈僳族"以板为屋，以竹为墙"[18]，盖取此意。这种做法爪哇尤多，傣族亦然，可算作由竹楼向木楼的过渡阶段。

在木材资源丰富的地带，木材自然成为主要的建筑材料。如像盛产杉木的黔、桂、湘交界地区，"木楼"就随处可见。印度支那半岛山地民族亦大量应用木材作为主要建筑材料，沙捞越的伊班、加扬、钨雅等民族的长屋也使用了很多木材。总的来看，这一地区最主要的建筑材料应属木材，这当然与材料出产情况有关，同时也反映出一种民族传承关系。

瓦的应用与汉族文化的影响不无关联。印度支那半岛平原地带普遍采用瓦屋面，可能与大批华侨的涌入同时发生。但起初也并未普及，"瓦则非富豪不能也"[19]。或有等级规定:西双版纳"贵族则盖瓦盖，人民不准覆瓦，阶级极严。瓦形扁平，



摩梭人的木瓦屋面

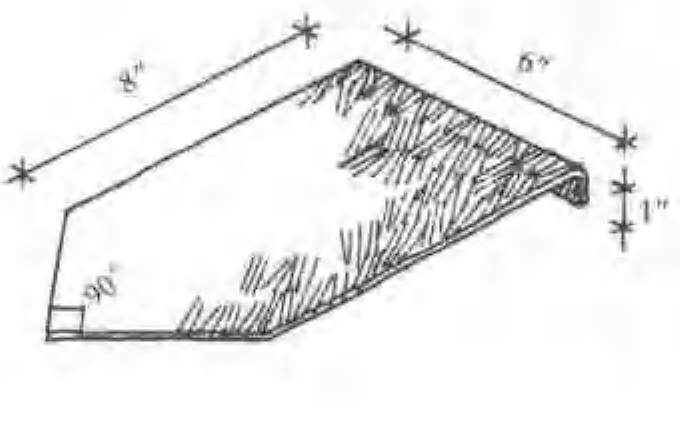
不似内地之作，鞍形，长七八寸，宽二三寸，厚二三公分，一端有钩，以竹木作椽，瓦覆钩挂于上"[20]，西双版纳的这种细长小瓦，可能与《瀛涯胜览》所记占城国"王居屋宇高大，上盖细长小瓦"的做法相差不大。受汉族影响较多的苗、侗民居，迄今仍有杉树皮与小青瓦混用的情形，明显反映出经济因素的影响。

夯土墙或土坯墙同样带有明显的汉族文化影响，在这一地区应用不太普遍，仅在与汉族接触较多的地区比较常见[21]。

砖虽然很早就在这一地区使用，但也并未形成主流，可能主要用于王宫或城



佤族竹楼



马来西亚住宅屋瓦



勐腊傣族屋面的草排制作

墙，如像爪哇国“其王之所居，以砖为墙，高三丈余”[22]；占城国王居“四周墙垣用砖灰妆砌甚洁”[23]；林邑“砖城二丈，上起砖墙一丈”[24]。当然城墙也用石砌，“真腊城皆垒石，却无女墙”[25]。不过，砖石并用的情况也能见到，只是不太普遍。金边国都城中“屋舍用砖石建者不上十所，其余尽是茅茨等料牵补而成，盖非衙署不用砖石也”[26]。

近代这一地区还引入了一些新的建筑材料，镀锌铁皮即是其中之一。采用镀锌铁皮作为屋面材料的做法在第二次世界大战期间曾普遍应用于东南亚各国，后来也传入我国滇西地区，成为主要的屋面材料之一。不过，《岭外代答》记蒲甘国“王居以锡为瓦”，也许类似于这种材料。

石材的运用比较少见，当然，在吴哥窟及某些宗教建筑中也表现出高超的石构技术水平，其原因可能与出产情况有关，前文已经谈过，不再多述。

第二节　居住建筑的主要类型

一、干栏建筑

所谓干栏建筑，实际上是对“人处其上，畜产居下”的居住建筑类型的通称。干栏一词，最早见于魏、晋时期的汉文古籍，原是对少数民族“房屋”一词的音译名称。民族学资料表明，将“干栏”一词作为房屋的称谓是壮侗语族诸民族所共有的特征，早期是“干栏”并称，后来“干”和“栏”逐渐分离，但仍为同时并用的两个同义词，再往后，“干”字退出历史舞台，“栏”则依然沿用[27]。干栏也作干阑，或称麻栏，宋人周去非《岭外代答》云：“民编竹苫茅为两重，上以自处，下居鸡豚，谓之麻栏”，“子长娶妇，别栏而居”。其间关联可以想见。后人有时将“干栏”、“井干”及“抬梁”相提并论，显系将居住形式与结构形式互相混淆所致。

早期的干栏建筑，似乎还带有巢居的痕迹，正如《北史·蛮獠传》所谓“依树积木，以居其上，名曰干阑；干阑大小，随家口之数”。后来逐渐向楼的形式发展。《唐书·南蛮传》即云：“人楼居，梯而上，名为干栏。”满剌加国“房屋如楼阁之制，上不铺板，但高四尺许之际，以椰子树劈成片条，稀布于上，用藤缚定，如羊棚样，自有层次，连床就榻，盘膝而坐，饮卧厨灶皆在上也”[28]，这已是比较高级的干栏建筑了，而粤西隆安“土人俱架竹为栏，下畜牛豕，上爨与卧处之所托焉”[29]，尚与早期格局相去不远。

促使干栏建筑产生的因素很多，正如台湾学者林会承所说：“长江沿岸和其支流附近的洪水泛滥；太湖水域的陆沉导致土地沼化；满布杂草、丛林的南华地区，地面不易清理，同时难以防御虫蛇、猛兽；炎热多雨的天气，使山谷产生瘴气，同时大部分的土地潮湿，不适于居住；地形过于起伏变化，平坦地区比例过小，不利于营建；湖泊、池沼过多，使群居不方便，而在水中或沼泽中的住屋，可防止敌人、猛兽的侵扰等等，都是原因之一。当然原始宗教和生活习惯也是不能排除的原因之一，只是尚缺乏资料的证实。而最重要的前提是，这些地区有丰富的林木”[30]。

所有这些，都不过是客观的因素，我们必须明确的问题是，干栏建筑是人们主动创造和选择的，而不是被动或无可奈何地接受的居住建筑形式。

干栏建筑的分布范围很广。在东南亚建筑文化圈中，从印度支那半岛(除了越南的某些地区)、马来西亚、泰国、缅甸至菲律宾(吕宋岛某些民族除外)、印度尼西亚(爪哇中部和东部除外)甚至巴布亚新几内亚都能见到。我国的一些少数民族，如傣族、侗族、壮族、布依族、水族、佤族、景颇族、德昂族等等也习惯居住这种房屋。另外有些山地民族如苗族及印支半岛山地的某些民族，为适应地形条件，将房屋后半部建在地面，令其前半部架空，有人称之为“半干栏”，可视作干栏住宅的变化形式。

从实际情况来看，无论是河谷平原，还是山腹坡地，干栏建筑都可以满足使用要求，而且无论是水稻种植地区，或是旱地烧耕地带，均有干栏建筑的分布。这就表明干栏建筑并非必定伴随着水稻农耕而发生，那种为了适应水稻农耕生活便出现了干栏建筑的观点可能与实际情况有些出入[31]。

就拿被鸟越宪三郎先生归属为旱地烧耕民族的苗族来说，也并不是全都牢固地保留着从古代留传下来的地面房屋的，至今黔东南地区的某些苗族住宅就很难说是地面房屋，尽管它们也不是纯粹的干栏建筑。

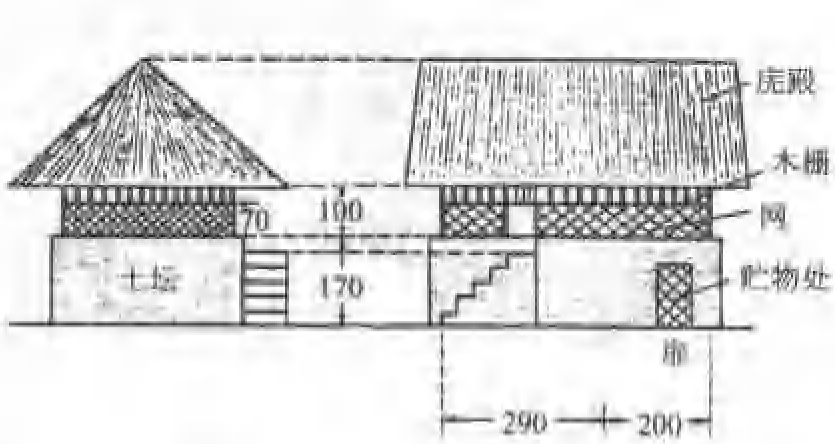
即使是属于鸟越先生倭族体系的佤族，也只有很短的种植水稻历史，但居住干栏建筑的历史则要久远得多。以我国佤族最为集中的云南西盟县为例。水田的出现和水稻的种植已是比较晚近的事情[32]。如果佤族像鸟越所说的那样是被迫从水稻农耕转变成旱地烧耕的，他们起码应保持着锄耕的传统。但事实恰恰相反，西盟翁戛科的佤族到1957年为止，“条锄的使用约有十五年到二十年，是向拉祜族买来的。板锄和犁使用约有七八年，起初只有个别人家使用”[33]。可见干栏建筑与水稻农耕之间，并不一定存在必然联系，否则就无法解释上述事实。

属于干栏建筑体系的居住建筑类型还有树上住宅、桩上住宅以及石坛住宅。前两种将在后文详述，这里只对石坛住宅作一简介。

石坛住宅是印度尼西亚的巴厘岛、龙目岛等地常见的一种坐落在石(砖)砌高台上的住宅。这种住宅的特点也是下层用来贮藏什物，主要居住面仍在上层。爪哇国“家家俱以砖砌土库，高三四尺，藏贮家私什物，居止坐卧于其上”[34]，与干栏建筑有异曲同工之妙。类似住宅还见于印度西南沿海的柯枝国：“民居之屋，用椰子



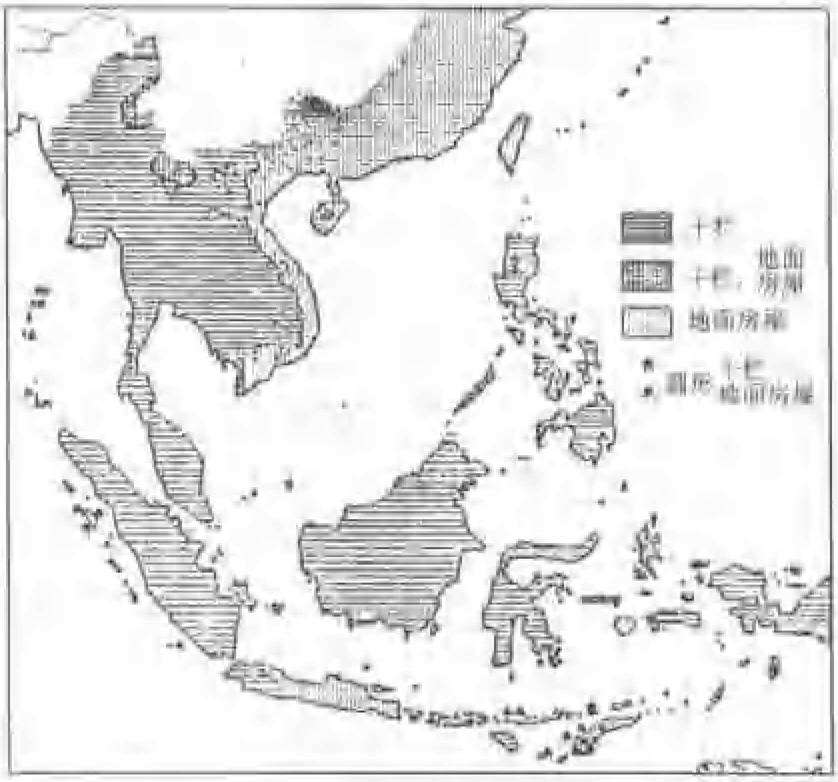
密克罗西亚的石坛住宅



Sasak人的土坛住宅



巴厘岛的土坛住宅



干栏、地面房屋及圆形住宅分布



琉球群岛的谷仓

叶编成片如苫样盖之，雨不能漏。家家用砖泥砌一土库，止分大小，凡有细软之物，俱放于内"[35]。此外在密克罗西亚、美拉尼西亚和波里尼西亚等岛屿地带也散布着这类住宅，似乎属于另一文化系统。

二、地面住宅

这一地区的地面住宅在总体特征上与内地汉族住宅大同小异。尽管这类住宅也可以有楼层，但它与干栏建筑最大的区别就在于它是以底层(地面层)作为主要居住面，日常起居多在此处进行，而干栏建筑的主要居住面则是在楼层。

在同属于湿热地带的越南、爪哇中部和东部以及龙目岛等地，分布着许多地面住宅，一般都认为与中国文化的扩展有关。据说越南的Nung族和Cham族等少数民族以前曾有干栏住宅，只是在与越南人接触后才逐渐接受了地面建筑[36]。其他印支半岛山地民族的地面住宅也明显表现出中国文化的影响。

在马来半岛北部种植水稻的中国人，虽然生活在低洼的易涝地域却仍然采用了不适宜湿热环境的地面住宅[37]，这说明保持民族传统生活习惯具有很大的惯性。越南战争期间，从越南北部迁移到泰国东北部的难民仍旧维持着地面住宅的形式[38]，原因也是如此。

此外，琉球群岛的主要建筑类型也是地面住宅。不过当地的谷仓仍为干栏式，而且从当地出土的三百年前的木棺形式来看，当时似乎还有干栏住宅，现存的一些神社建筑也留有干栏建筑的痕迹[39]，看来地面建筑的传入时间并不太长。这种推测同样适用

于东南亚的其他地区。

三、船(筏)上住宅

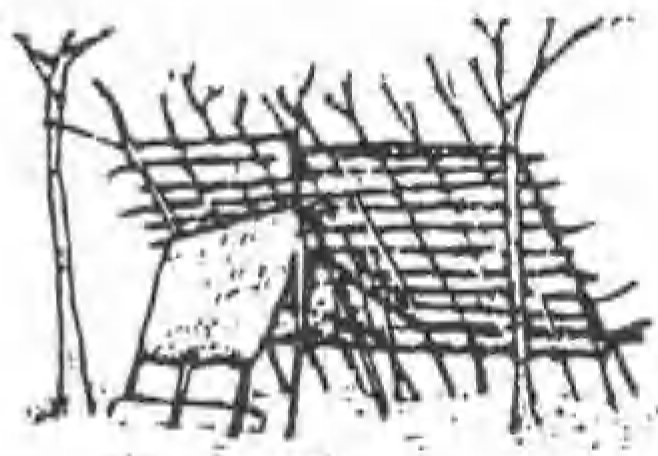


琉球群岛出土的木棺

以渔捞为主业的水上生活民族有时也利用船或筏来作为住宅，即古人所谓“浮家泛宅”[40]。这种居住形式不仅在我国南方，而且在东南亚的马来半岛西岸及苏拉威西等地均有分布。宋人周去非谓三佛齐国“其俗缚排浮水而居”[41]，这大概是因为当地“多水而少陆……民庶，悉架室木筏上，以木桩栓闸，水长则筏浮起，不能没也。或将别居，连屋迁徙，不劳财力”[42]，好处颇多。至于元人汪大渊《岛夷志》所谓“好洁净，故于水上架屋”的说法毕竟缺乏充足的说服力。

与在筏上“盖屋而居”相似，也有在独木船上用叶柄编织成棚盖的做法，这大概就是“浮家泛宅”的雏形[43];但真正使之成为居住形式的标志，可能还在于是否在船舱底部铺上泥土设置炉灶。

四、窝棚



狩猎窝棚

严格说来窝棚还不能算是真正的住宅，充其量只能说是稍具遮风蔽雨功用的遮蔽所。但它却是人类从崖居野处的生活状态过渡到定居生活状态时最经常利用的一种居住形式。为适应刀耕火种生产方式或狩猎活动的需要，人们不得不经常从一地迁徙至另一地。在这种流动性生活中，显然不大可能建造比较正规的住宅，只能利用简易的窝棚勉强容身。经常迁徙的云南苦聪人时至清代还是“以叶构棚，无定居”[44]，东南亚某些山地民族至今依然如此。即使是有些已经定居生活的民族，为免除来回跋涉之苦，有时也不得不在生产季节搬到离村寨较远的林地中搭设窝棚暂时栖身。云南澜沧、耿马一带的拉祜族、贡山县一区的怒族以及婆罗洲的陆达雅族等率皆如是。

窝棚的大致情况正如近人刘锡蕃所述:“其居室垒木为架，缉茅为棚，上锐下阔，形如A字，故曰‘A字棚’，汉人则呼为‘厂’。八口之家，斗室之地，其建筑工程，不崇朝而毕。举家男女，食于此，寝于此，延宾饲畜做工均于此”[45]。

台湾北部的土著民族则是“以木桩二支，其上跨以树枝，向一面倾斜，而覆以蕉叶、茅草而成”[46]。这种窝棚更为简陋，多为耕种期间临时栖身处所。

表　东南亚各民族居住建筑类型一览

民　族	居住建筑的类型	民　族	居住建筑的类型
（藏缅语族）		侬，	干栏，地面房屋
东部高地:克钦	干栏，长屋较多	（南岛语系）	
彝	地面房屋	（Cham）	
傈僳	干栏，地面房屋，半干栏	平原:　越南Cham	从干栏向地面房屋转变
拉祜	干栏，干栏谷仓	柬埔寨Cham	干栏，与高棉类似
阿卡	半干栏，干栏谷仓	高原、山地:Jaral	干栏，长屋，谷仓群
中部平原:缅	干栏，前后走廊	Rhade	干栏，长屋
西部高地:Naga	干栏，有男子会所	（马来亚）	
Angami	地面房屋	马来	干栏
Konyak	地面房屋，半干栏	Jakun	干栏
Ao	干栏，有男子会所	Moken	船上住宅，干栏
Chin	干栏	OrangOrangslater	船上住宅，干栏
Garo	树上住宅	LautOrangkuala	船上住宅，干栏
克伦	干栏，丘陵地带有长屋	（印尼）	
（苗瑶语族）		爪哇:爪哇	地面房屋
苗	地面房屋，偶有干栏谷仓	Sundanese	干栏，山地有很低的竹地板
瑶	地面房屋，少量半干栏	苏门答腊民南加堡	干栏，形象特殊，干栏谷仓
（孟高棉语族）		巴搭	干栏，形象特殊，干栏谷仓
平原地区:孟	干栏	Redjang	干栏
高棉	干栏	婆罗洲:　伊班	干栏，长屋
北部高原:克木	干栏，与佬族类似	陆达雅	干栏，长屋
卡	干栏，室内少有分隔	Ngadju	干栏，长屋(较少)
Sedang	干栏，长屋	加扬	干栏，长屋
东南高原:Ma	干栏，长屋	钧雅	干栏，长屋
Mnong	地面房屋，半干栏长屋	母禄	干栏，长屋(小规模)
西南高原:Kul	干栏	都山	干栏，长屋(较少)
Soach	干栏	苏拉威西:Minshass	干栏
拉佤	干栏	杜拉其	干栏，形象特殊
崩龙	干栏，长屋	Makassar	干栏
佤	干栏	小巽他群岛:巴厘	土坛住宅，谷仓形象特殊
（越芒语族）		Sasak	土坛住宅，有集会所，谷仓
越	低土台上地面房屋	Sumbawa	干栏
芒	干栏，谷仓有时也用干栏	Manggaray	干栏，偶有畸形干栏
（马六甲语族）		Flores	干栏
富诺	干栏，偶有长屋	明打威:　明打威	干栏
富芒	干栏	英加佬	干栏，圆形干栏
（壮侗语族）		尼亚士	干栏，圆形干栏
西部:掸	干栏	Moro	干栏
南部:泰	干栏	（菲律宾）达雅	树上住宅
湄公河:渤	干栏	Visaya	干栏
流域:老挝泰族	干栏，干栏谷仓	Ken-ey	树上住宅
中部高原:黑傣	干栏，椭圆形平面	Tagalog	干栏
白傣	干栏，竹材丰富	Moro	干栏
红傣	干栏，有祖先祭坛	曼达雅	树上住宅
东部:Chung-Chia	地面房屋	Igorot	地面房屋
Tho	干栏		

第三节 屋顶形式

在汉族人民的观念中，也许“某种屋顶标示着某种的意义。老百姓有老百姓的屋顶，鬼神有鬼神的屋顶，特别尊贵建筑有特别尊贵的屋顶”[47];但在东南亚建筑文化圈中，除了少数例外，屋顶与等级标志并无明显的联系，以至于可以看到被汉族当做最高等级的庑殿竟然出现在简陋民宅上的情形。在这里，不同形式的屋顶更多的是用来暗示房屋在用途上的差异。如一般住宅和集会所的区别等等。尽管有些头人住宅的屋顶较普通住宅更为突出，也不是借助屋顶形式的变化而是借助精心的雕琢和装饰。

东南亚建筑文化圈的屋顶形式大都保持着质朴的本色，但在某些场合，它们也呈现出独特而夸张的形象，成为这一地区最令人难忘的建筑特征之一。

事实上，屋顶形式并不是人们凭空创造出来的，无论如何变化，它都必须满足遮风蔽雨这个最基本的功能要求，否则就不成其为屋顶了。但是，人们的要求是多方面的，单一的屋顶形式也难以适应日趋复杂的功能要求，这些要求既有实用意义的，又有审美意义的。不同的屋顶形式也就应运而生。

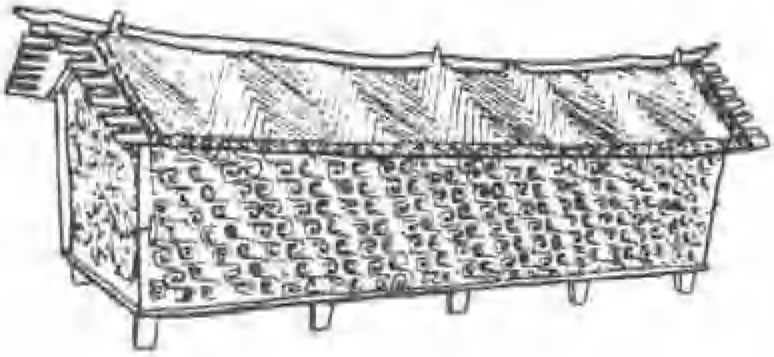
繁复华丽的形式往往是由简朴平凡的形式派生而出，屋顶形式也不例外。在东南亚建筑文化圈乃至整个东方建筑文化系统中，悬山顶是最简单而又最古老的屋顶形式。在它的基础上，又派生出倒梯形屋顶、鞍形屋顶、歇山顶和四坡顶等较为复杂的形式。导致这些“派生”的原因，大多是出于实用的要求，而不是单纯地对形式的追求。

我们说悬山顶是最简单而又最古老的屋顶形式，是因为它可能直接由人类早期借以栖息的人字形窝棚演进而来。不管是巢居还是穴居，解决防风防雨问题的最简易方法都是搭置人字形棚架，取其搭设容易而又排水快捷之利。起初这种棚架是兼具墙壁和屋顶两项功能的，它同时限定了侧面和顶面两个界面，再加上地面或楼板这个底界面，就构成了一个三角形的生活空间。但这种空间毕竟过于低矮，人们尝试着将棚架抬高，利用柱子来支撑棚架，并在柱子之间加置遮蔽物，解决侧界面的限定问题。这种被抬高了的棚架也就仅有限定顶界面的作用，成为后来的悬山顶的雏形。

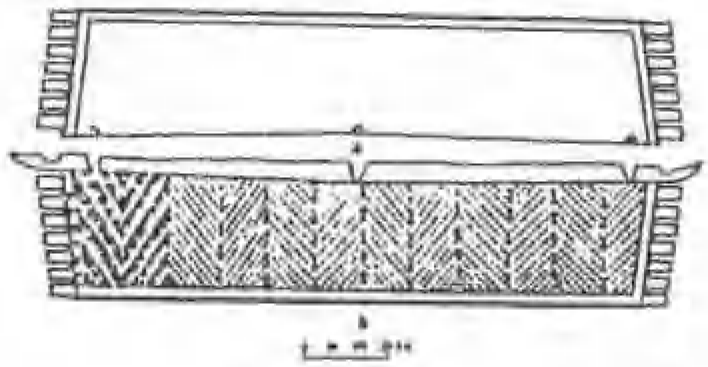
在目前所见到的考古资料中，云南地区较早的悬山顶形象见于祥云大波那墓葬出土的铜棺模型，时间相当于战国中期至西汉初期。而它及同时出土的小铜房模型，已有脊长檐短的表现。这种倒梯形屋顶形象在石寨山出土的青铜器中已经较为多见，迄今仍保存在景颇族住宅中。如果



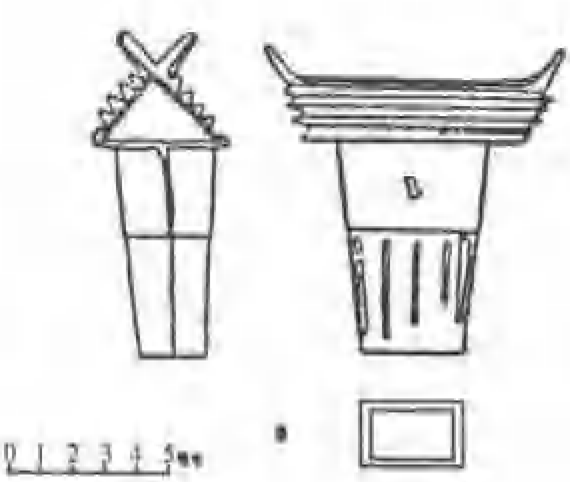
东南亚岛屿的倒梯形屋顶



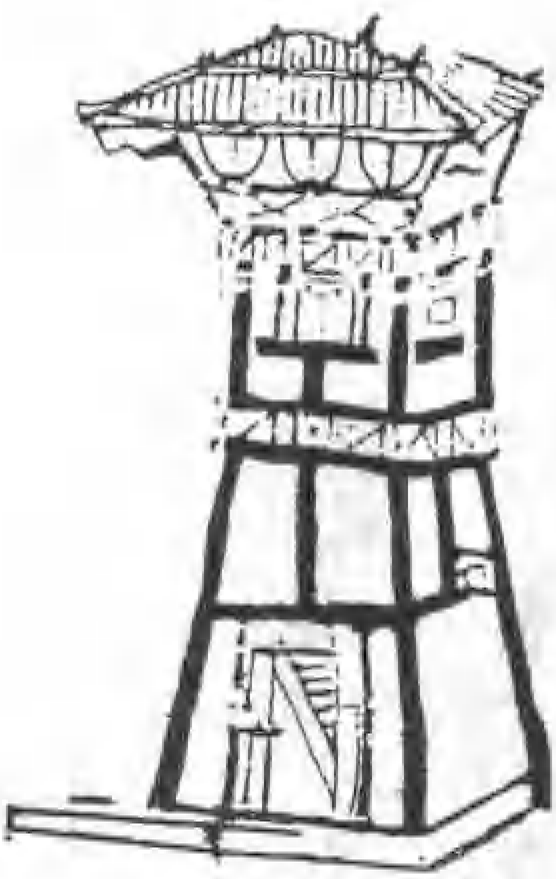
云南祥云大波那铜棺(战国)



铜棺俯视及透视



云南祥云大波那小铜房



早期的“阶梯形”屋顶形象

四川省博物馆藏成都郊区出土东汉画像砖（“院庭”砖局部）

说倒梯形屋顶还只是简单地将悬山顶的脊檩延长所致，那么鞍形屋顶也不过是将这种延长了的脊檩两端加以特别强调而已。这种脊檩两端高高翘起，中部凹下的鞍型屋顶的雏形，也发现于石寨山青铜器中，目前在东南亚岛屿部分仍有留存，其夸张程度令人惊叹。关于这两种屋顶形式，后文还将讨论。

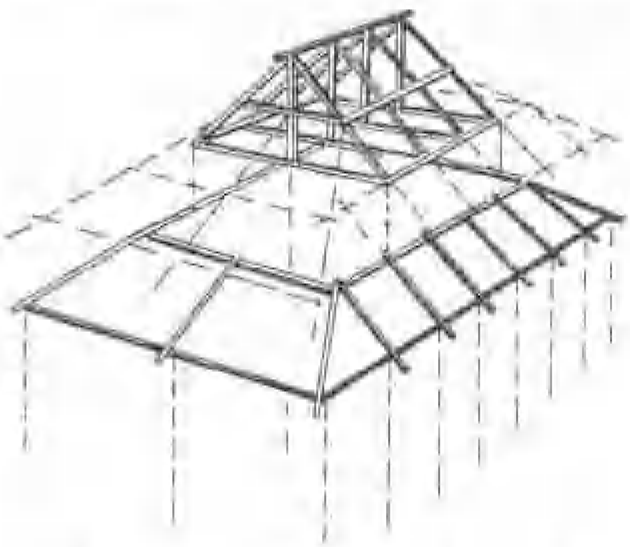
四川、贵州、广州等地出土的大量汉明器陶屋中，悬山屋顶数量很多，同时也出现了部分歇山顶和庑殿顶。但当时的歇山顶还带有从悬山顶蜕变而成的明显痕迹。这一点似乎已有定论，无须多说。问题在于它是在什么基础上产生的?有人认为“阶梯形”屋面(即早期的歇山顶形象)“是在早期重檐形式及其技术基础上发展出来的”[48]，这种说法看似有理，其实不然。且不论早期建筑是否有重檐的做法(迄今所见考古资料和实物中，似乎尚未发现真正的早期“重檐实例”，而早期高级建筑用重檐的说法所依赖的证据“殷人重屋”是否确指重檐亦颇有争议)，就算是重檐的做法早期确实出现在高级建筑中，但“阶梯形”屋面却大量出现在各种建筑类型中，如庭院望楼、屋门、住宅、墓阙等，似乎并不只是为“高级建筑”所专有，这就使我们对上述说法产生了一些疑问。

“阶梯形”屋面的出现固然与加深出檐防雨遮阳的考虑有关，但更重要的原因可能还是为了扩大使用空间，这种情况在东南亚建筑文化圈各民族的建筑中就能见到。台湾的排湾、雅美等民族的住宅常常在两坡屋顶的一坡或两坡都加接披檐，东南亚其他地方也是如此；在这种场合，坡顶与披檐的联结处自然形成一个阶梯状转折。对于这个地区的人们来说，垂得很低的屋檐已足以解决墙面防雨

的问题，因为这些建筑的墙面本身也是斜向安置的，雨水不易直接溅到墙面，而且也不存在遮挡光线的问题，在墙上开窗已是晚近的事情。那么，这种有意识加接出来的披檐显然不是为了解决防雨的问题或光线的问题，而是为了获取更多的有一定高度的使用空间。将西双版纳傣族民居典型平面作一分解图示，就可发现它实际上也是由一个带有悬山屋顶的主体空间加上一圈带有披檐的附属空间所构成的复合空间，只不过在这两部分的联结处已作了构造处理，使之过渡自然，不留“阶梯形”痕迹，这样就形成了我们所见到的歇山顶。汉族建筑的发展情况是否如此，尚难断定，但有一点可以肯定，这就是“阶梯形”屋面甚或“反宇”屋面，并非“首先是从大跨度的宫廷建筑上肯定下来的”[49]，它应该首先出现在大量性的民间建筑中，是为满足人民扩大生活空间的需要而派生出来的产物。也只有在承认这一点的基础上，我们才可以说：“它是多少代匠师在生活体验和营造实践的基础上创造的”[50]。事实证明，少数“高级建筑”虽然可以在某种程度上推动建筑技术的进步，但建筑技术的基础却不可能脱离开大量性的民间建筑而存在。“高级建筑”毕竟数量有限，民间建筑则难以数计。民间建筑技术可以应用于“高级建筑”，但“高级建筑”的技术则很难在民间建筑上找到用武之处。汉族官式建筑的斗拱与民间建筑的挑头或撑拱之间的关系，就是一个极好的例证。

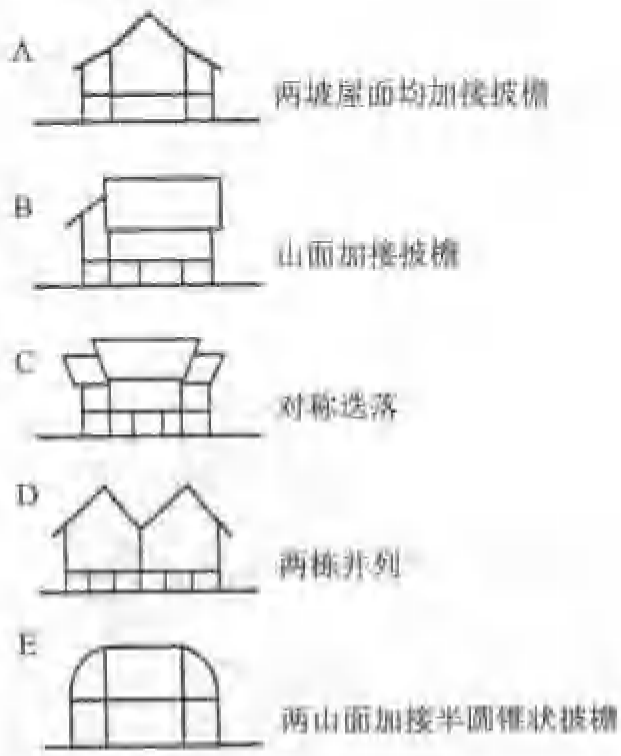
导致歇山顶产生的另一个原因可能是带有悬山顶的主屋需要在山墙面增设披檐，可以充作门廊或仓房。在这种场合，就可构成一种简单的歇山屋顶。石寨山青铜器（M12:26）可视作最早实例，类似做法在泰国与老挝山区以及爪哇等地均能见到。黔东南侗族木楼山面的“南昂”（即偏厦）也可使人隐约联想到由悬山向歇山转化的过程。

如果山面的披檐不是平面的，而是半圆弧状的，其外观就呈现为“毡帽”形，从整体

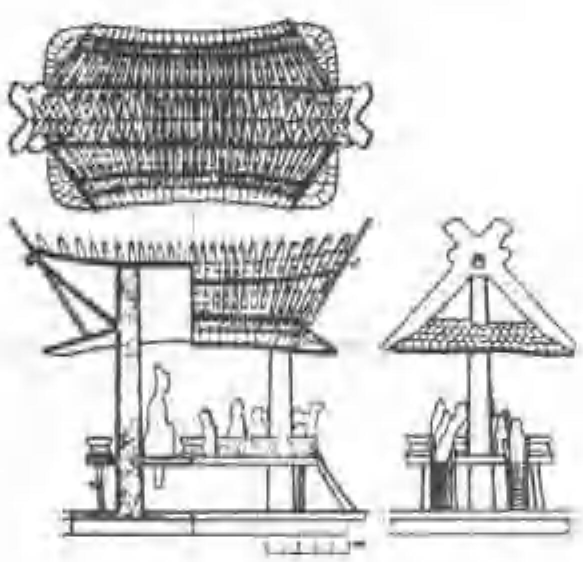


西双版纳傣族住宅构架分解示意

悬山屋架＋周围檐廊＝歇山屋架



悬山屋顶的五种变化形式



云南晋宁石寨山贮贝器（M12:26）

来看仍属歇山顶。这种形式在滇西德昂族住宅中最为常见，澜沧拉祜族、沧源佤族也有类似做法。此外，婆罗洲尼亚士人的椭圆形住宅亦可归入此类。

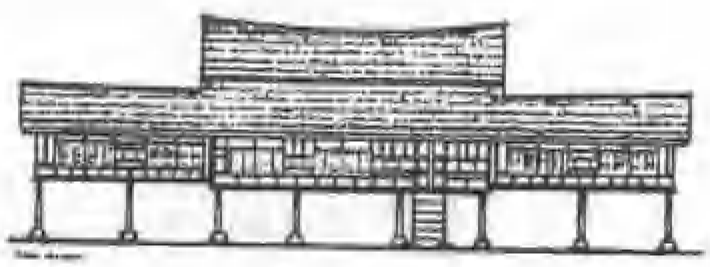
庑殿顶的情况要稍稍复杂些。它既有可能是由攒尖顶发展而成，也有可能是在歇山的基础上进一步变化而成。在前者的场合，随着平面的正方形转化为矩形，在坡度不变的情况下，就有可能出现带有短脊的四坡顶，换句话说，就是用一条短脊将一分为二的攒尖顶联结起来；而歇山和庑殿的最大区别也许就在于是否保留山花，如果将歇山的山花缩减到最小程度以至于将之完全覆盖于披檐之下，歇山向庑殿的转换即告完成。这种被汉族奉为至尊的屋顶形式，在琉球群岛、菲律宾的Aeta、Igorot、Tagalog等民族、印支半岛南部的高棉族、巴厘岛以及爪哇等地的民间建筑中却是寻常之物，这也许得益于当地人们等级观念的淡薄吧。

苏门答腊的民南加堡人住宅呈现出较为特殊的屋顶形式，即在主屋的两侧对称布置了稍矮的副屋，亦即由三幢单体建筑的屋顶构成一种在外观上呈分段迭落的屋顶形式。这种组合屋顶形式的早期实例亦见于云南石寨山青铜器（M13:259）。值得注意的是，类似形式在越南、福建、台湾等地都有分布，其间是否存在着某种关联，尚需再作讨论。

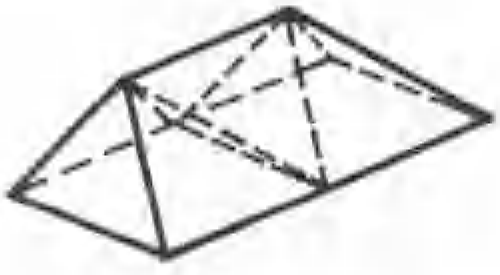
另外，泰国、老挝以及西双版纳的小乘佛教建筑中也常常有分段迭落的屋顶形式，但这种迭落出现在同一屋顶上，表现出与前述形式的某些差异。



尼亚斯岛的椭圆形住宅



苏门答腊民南加堡住宅



庑殿顶的构成



石寨山贮贝器

第四节　平面布局形式

一、“前堂后室”的平面布局

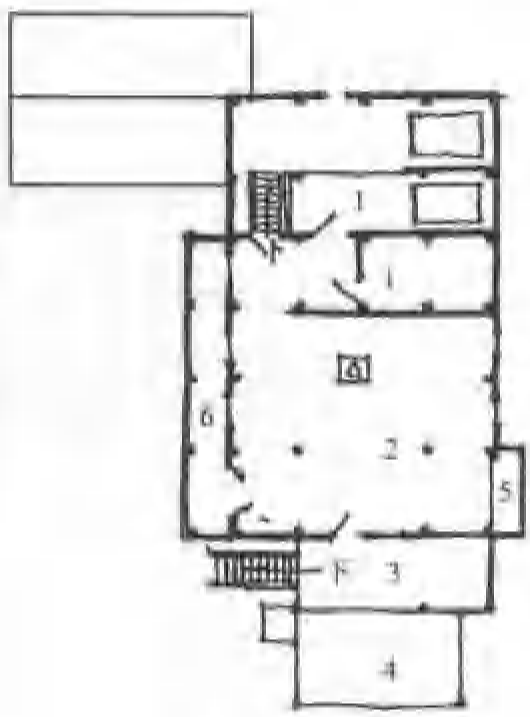
在我国西南地区及东南亚的居住建筑中，最常见的平面布局形式就是“前堂后室”，也就是前部为起居待客空间，后部为家人寝卧空间的空间格局。虽然在有些场合，由于入口位置的不同，起居与寝卧空间也有左右分置的情况，但从交通流线来说，仍是先进入起居室，然后才能进入卧室，因而仍属“前堂后室”的格局。这种布局形式与汉族住宅常用的“一明两暗”，即中间是起居部分，两侧是寝卧部分的布局形式显然有所区别，尽管有的学者“发现‘一明两暗’和‘前堂后室’是同源的”[51]。

根据现有资料，我们还不能断言“前堂后室”的最早实例就是西安半坡遗址的“大房子”（F1），当然也不能同意将半坡遗址（F3）视作“一明两暗”的雏形的观点。虽然该遗址入口两侧设置了两道短墙，但与其说它们“满足了居寝隐蔽的实用要求”[52]，不如说它们是弥补没有门扇这个缺陷的补救手段。否则就很难解释为什么同样由隔墙遮蔽的东南隅和西南隅却有着截然不同的功能：东南隅“习惯作为食物、炊具等存放之用”，而“西南部隐奥处应是对偶卧寝所在”[53]。在当时的情况下，炊具食物大概还不至于要存放在有短墙遮挡的“隐奥空间”之中，即使是当时对偶卧寝需要“隐奥”，也只需设一道短墙即可，绝不会为求对称而多设一道没有实用意义的短墙。对于半坡遗址这类小型房屋来说，有限的面积限制了居住人员的数量，也限制了在居住空间中的交往活动，其主要功能乃是满足寝卧要求，这时还谈不上空间的划分。只有当空间扩大到一定程度后，才有可能按照使用性质的不同来划分空间区域。从这个意义上来说，“前堂后室”的格局并非最早的平面布局形式，但这并未妨碍它发展成一种常见的平面布局形式。

在东南亚建筑文化圈中，“前堂后室”的格局大致有两种类型。

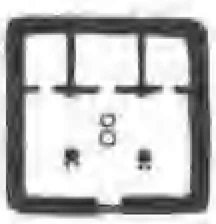
1. 入口轴线方向上的“前堂后室”

这种类型可称做是严格意义上的“前堂后室”，亦即入口、堂、室三者在同一轴线上呈现前后关系。滇西傣族住宅基本上属于这一类型，其典型平面是“堂屋一间在前，卧室一间或数间在后”[54]，主要



滇西傣族住宅平面

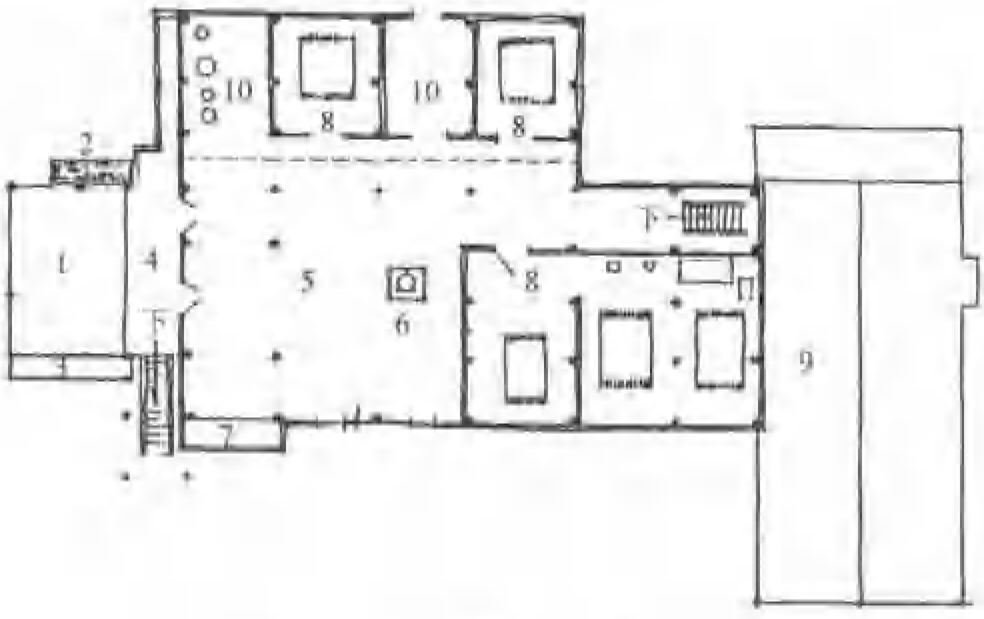
1—卧室　2—堂屋　3—前廊
4—晒台　5—佛龛　6—挑阳台



半坡遗址（F1）

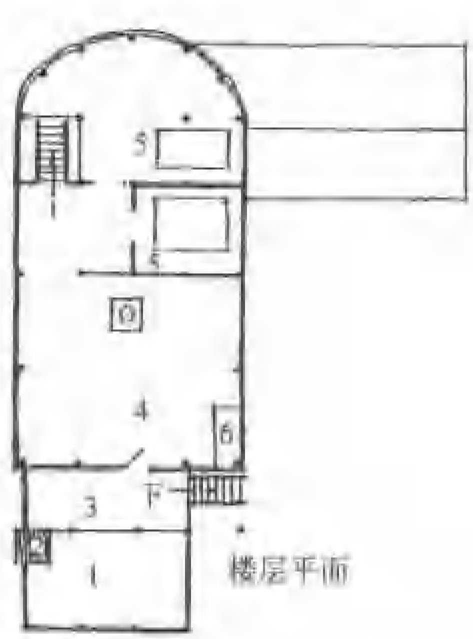


半坡遗址（F3）



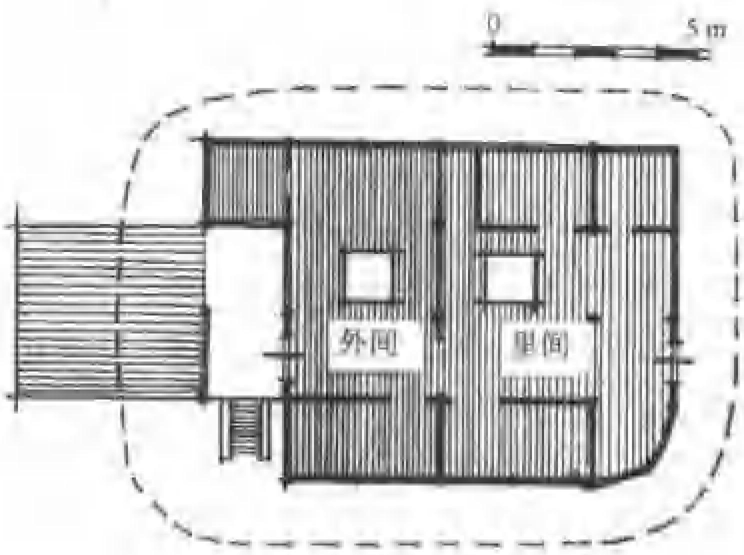
滇西傣族住宅的曲尺形平面

1—晒台 2—贮水台 3—晒物台 4—前廊 5—堂屋 6—火塘 7—佛龛
8—卧室 9—厨房屋顶 10—贮藏



滇西傣族住宅的椭圆形平面

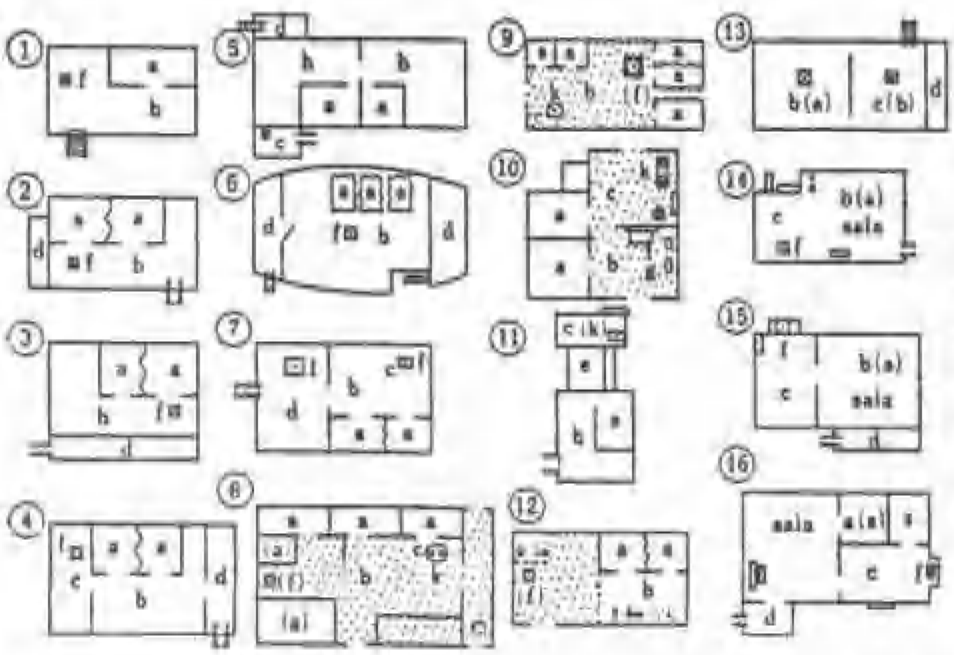
1—晒台 2—贮水台 3—前廊
4—堂屋 5—卧室 6—佛龛



德昂族住宅平面

入口通常布置在堂屋之前，卧室部分一般有一部次要楼梯。平面多为矩形，其他的平面形式如曲尺平面或椭圆形平面都是在矩形平面的基础上演化出来的。曲尺平面是以典型平面为基准，“于堂屋一侧建卧室数间，形成两排房屋并列”[55]的格局；而椭圆形平面的基本格局几乎与典型平面相雷同，“仅后墙与屋面为半圆形”[56]。

云南潞西三台山的德昂族住宅的平面格局虽然仍属“前堂后室”，但这里的“堂”与“室”已分别为男性和女性所



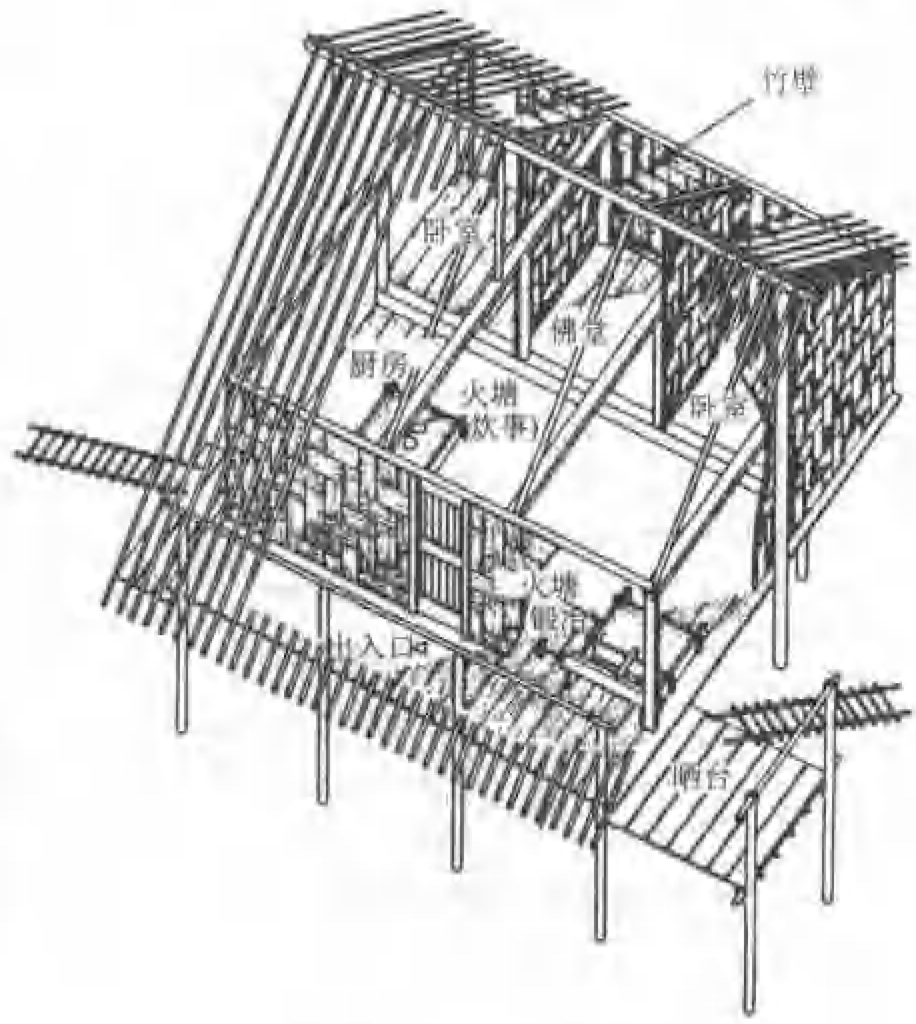
1-4—佬族住宅
5—吉蔑族住宅
6—老挝掸傣族住宅
7—老挝卡族住宅
8—老挝瑶族住宅
9—泰国苗族住宅
10—马来西亚华侨住宅
11—马来西亚马来人住宅
12—爪哇色丹族住宅
13—苏拉威西杜拉其族住宅
14—菲律宾Visaya族住宅

a.卧室
(a)客人卧室
b.堂屋
c.厨房
d.前廊
e.走廊
f.火塘（楼面）
(f)火塘（地面）
g.祭坛
k.灶
(k)灶（楼面）
s.仓库

东南亚住宅的平面布局

专有，即里间为女性专用，外间为男性及来客使用。可看做是“前堂后室”的一种变化形式。此外，还有一种变化形式是在堂屋与卧室之间插入一个没有严格分隔的寝卧空间，尚能保持“前堂后室”的基本格局。

老挝的佬族住宅又表现出“前堂后室”的另一种变化形式：即卧室居于平面的一隅，入口的位置也较偏，但入口、堂屋及卧室这三者在空间关系上仍处在同一轴线上。柬埔寨的吉蔑族住宅也是如此，只不过在主屋的一侧又加接了一间格局相同的副屋而已。马来西亚的马来人住宅在保持“前堂后室”格局的同时又用廊子将厨房与主屋联结起来，这种将厨房与主屋分设的做法可能与汉文化的影响有关，佬族也有类似例子。

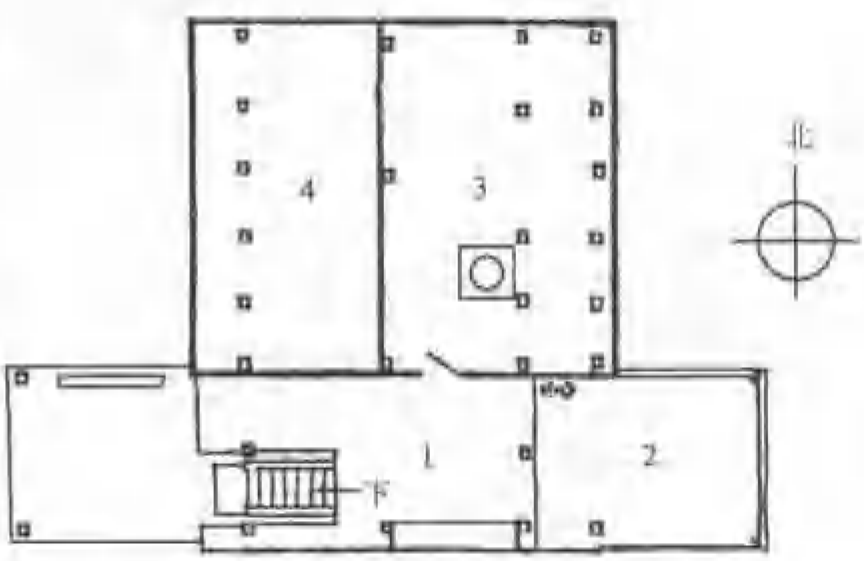


傈僳族住宅剖面

泰国傈僳族住宅则在卧室部分的中心位置隔出一间佛堂。如果仅看卧室部分，倒也有几分“一明两暗”的意味，这大约是比较晚近的做法。值得注意的是其卧室部分与起居部分之间的分隔并未采用普通的板壁，而是利用这两个部分在标高上的变化（卧室地板比堂屋地板高出约20厘米）来加以暗示，但在卧室与佛堂之间仍旧采用了板壁，这也许是出于对佛的敬重的考虑吧。

2. 与入口轴线垂直的“前堂后室”

这种类型简单地说就是入口、堂屋及卧室三者呈“L”形布置，而以堂屋为转折点。换句话说，就是堂屋与卧室所在的轴线正好与入口轴线相垂直。也可以说是入口在侧面的“前堂后室”。

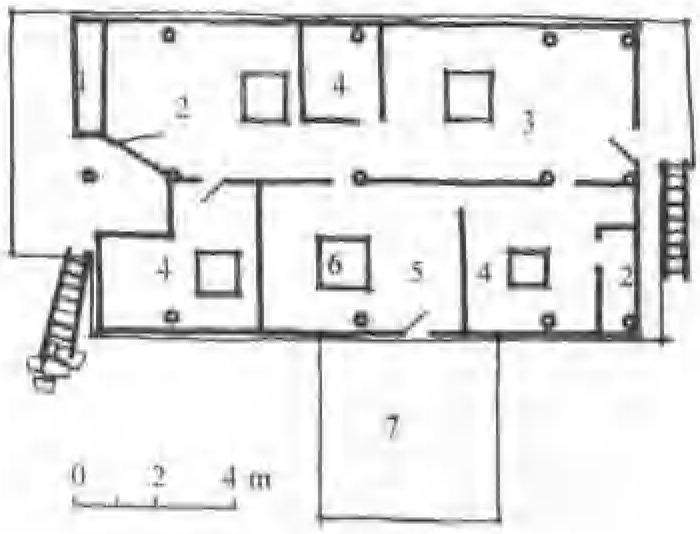


楼层平面图

景洪傣族住宅

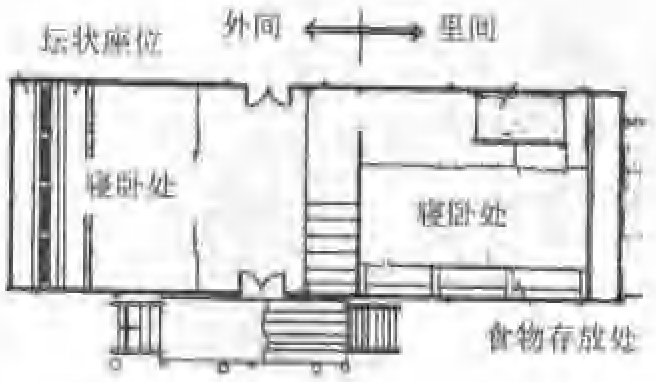
1—前廊 2—晒台 3—堂屋 4—卧室

西双版纳傣族民居的典型平面是“堂屋与卧室作纵向分隔”[57]，这是从纵横方向来说



景颇族住宅

1—鸡笼 2—贮藏 3—客房 4—卧室 5—厨房
6—火塘 7—晒台

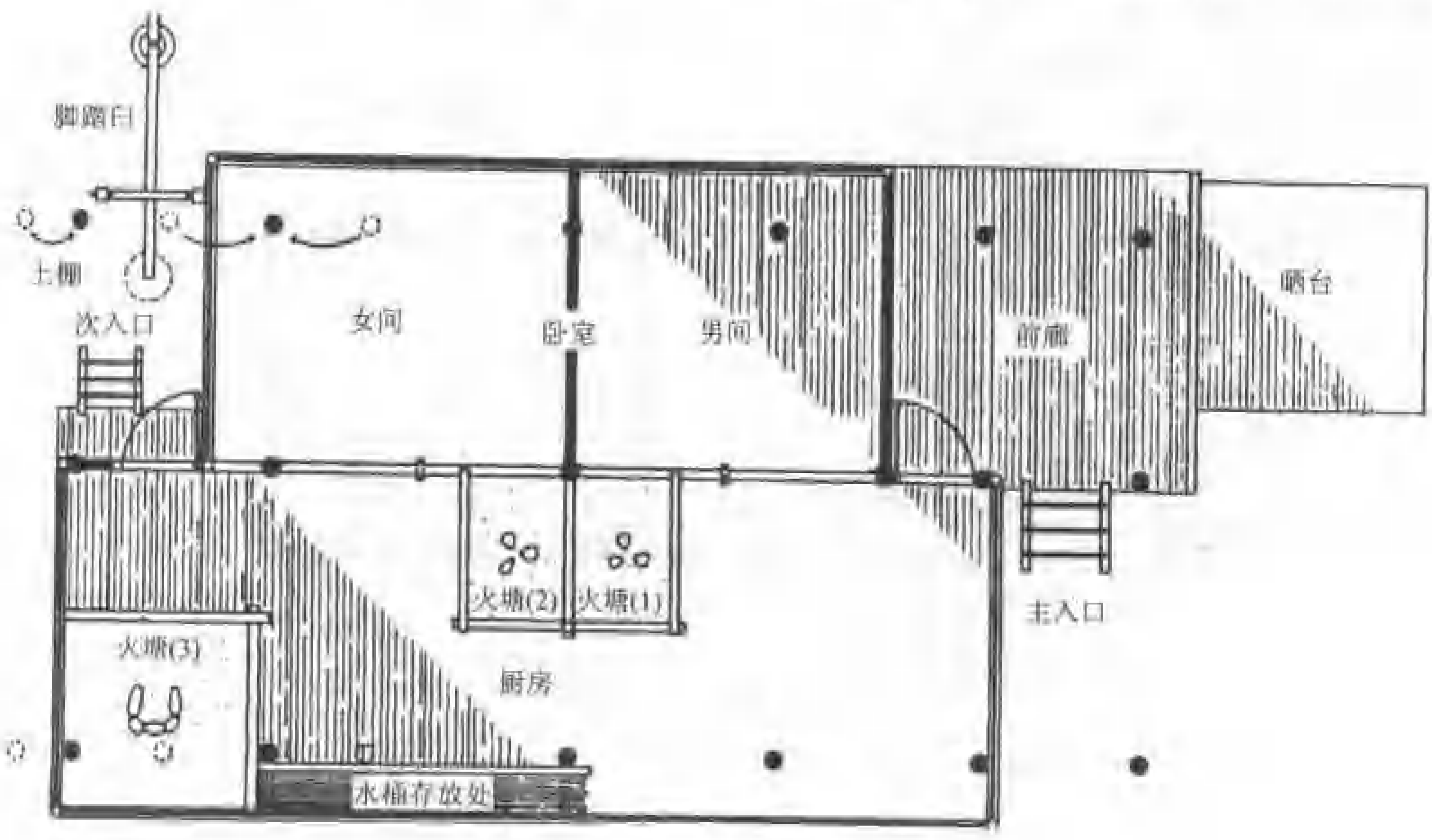


苏门答腊的尼亚士人住宅

的，观察者的角度是站在房屋的正面，如果仍然站在这个角度，从前后关系来看，就应该是堂屋与卧室作前后分隔，只不过入口的位置不是在正面，而是山墙面而已。

景颇族民居的典型平面大体上也属于这种类型，所不同的只是在卧室部分插入一个火塘间，但这里仍具有相对的私密性，不欢迎外人进入。主要的待客和起居活动仍常在堂屋进行，子女寝卧处有时也布置在堂屋中。与之有些类似的还有印度尼亚西的尼亚士人住宅，其前室（即堂屋）用于待客，后室用作主人卧室，同时在前室也设有男客和子女寝卧处，而女客一般安置在主人卧室内。

泰国阿卡族的住宅较为特殊，堂屋部分兼作炊事之用，卧室部分则分为男、女两间（与德昂族分外、里两间有些相似，但前者为并列关系，后者则是前后关系）。这种格局也见于云南哈



泰国北部阿卡族住宅

尼族住宅，而它们实实在在又是同一民族的两个支系，莫非这是该族特有的一种生活方式？

爪哇西部山地的色丹族住宅表现出一种有标高变化的格局，整个空间一分为二，入口与厨房部分居左，堂屋与卧室居右，右半部比左半部高出约0.6米，这可能是从干栏住宅向地面住宅转换的一种过渡形式。另外在苏拉威西的杜拉其住宅中，还有一种不太严格的“前堂后室”，住宅仅粗略地划分为里外两个部分，与入口直接相通的部分兼有厨房与堂屋两种功用，而内室也可用作堂屋兼卧室。



西双版纳民居的前廊



西双版纳哈尼族住宅

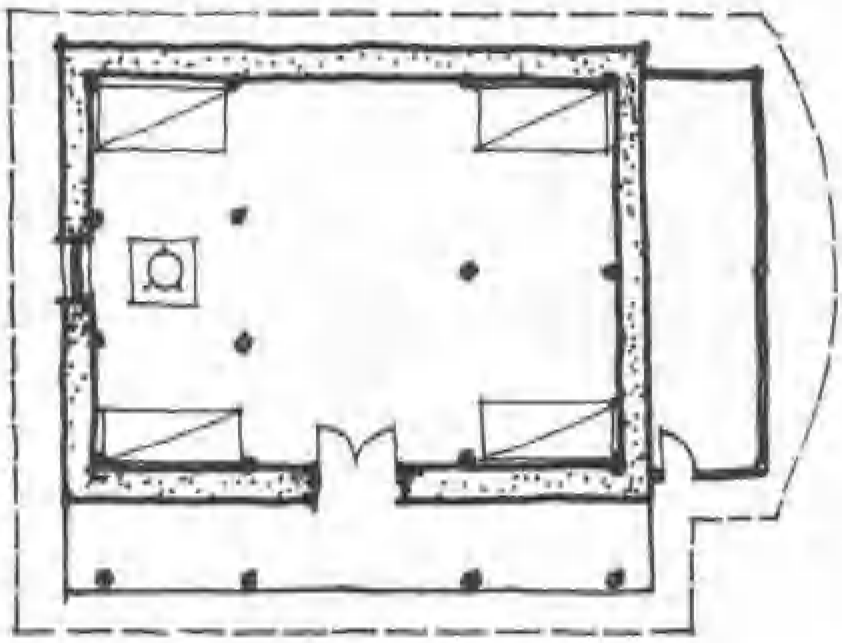
在“前堂后室”形式中，前廊（或外廊）的作用不可小看，由于它是一个半封闭半开放的空间，自然而然地成为室内外之间的媒介。西双版纳傣族民居一般有“楼梯直通前廊，四周无墙，仅有重檐屋面遮阳避雨，明亮、通风。外檐处设靠椅或铺席于其上，是日间乘凉、进餐、纺织、家务活动、待客等理想之地”[58]，可见前廊已经成为堂屋的延伸部分了。这一地区通过前廊进入堂屋的情况非常普遍，不再一一列举。

二、以睡席划分寝卧空间的平面布局

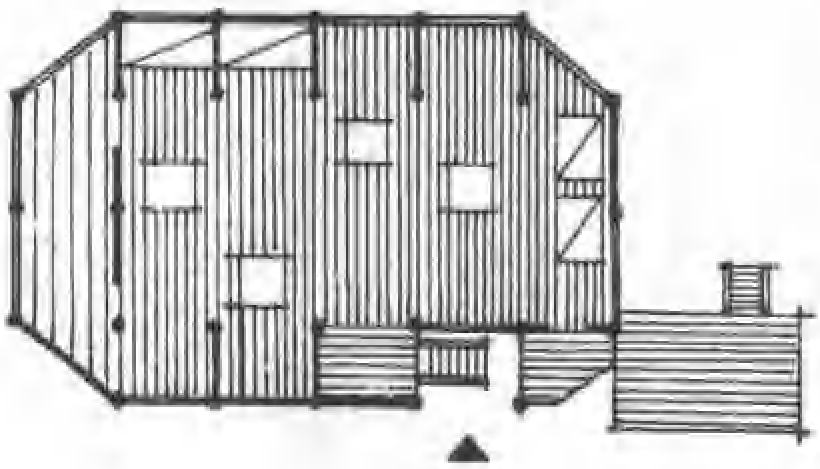
“前堂后室”的布局形式毕竟已是较为正规的布局形式，也大多出现在文明程度较高的民族中。对于某些仍保存着古老习俗的少数民族来说，还谈不上在住宅内部利用隔断或其他手段来进行不同空间区域的划分。惟一可作寝卧空间标志的只是随地铺设的睡席（或木床）。苏门答腊的巴搭人住宅“宽广的内部虽常住几家的人，但却不分隔为房间，只有晚上铺下的席子勉强区别为各个部分”[59]；云南怒族也是在“屋子的中间砌一个火塘，支一只铁三脚，睡觉只以一二床小麻席，围在火塘边就睡了”[60]；老挝和泰国的克木人住宅“房间大多只有一间，炉子设在房屋中央，用以煮饭取暖，晚上全家围在炉子周围的席子上睡觉”[61]。类似情况还见

于泰国拉佤族、克伦族以及老挝北部的黑傣族住宅中。

将这种格局与半坡遗址略加比照，就可发现二者之间实际上是一脉相承的，也就是说它是一种带有较多早期居住方式色彩的布局类型。有趣的是，在这种格局中我们没有发现通常所说的“隐奥”，因而有理由怀疑“居住建筑所必备的隐奥的出现，标志原始建筑空间组织观念的启蒙”[62]这种说法是否具有普遍意义。



澜沧东朗公社某宅平面



澜沧南段拉祜族李娜四住宅平面



火塘与睡席

事实上，隐奥这种在现代人心目中至关紧要的观念，并不是早期居住建筑所必备的东西。时至东汉，台湾一带的少数民族还是“舅姑子妇男女卧息共一大床，交会之时，各不相避”[63]，原始社会时期的人们想必也不会把隐奥看得多么重要。云南澜沧东朗公社的拉祜族住宅，四张木床分置四隅，几乎无任何隐奥可言。在一般人看来，由一对夫妇及其幼小子女组成的小家庭中如果没有“隐奥”设施，问题当然不大。但在基诺族长屋中，就有一间卧室中挤住着两对以上配偶的情形[64]；而澜沧南段拉祜族李娜四一家共19人挤住在一幢住宅中，也只是在铺位之间稍加遮挡，面向室内中央部位的一面则完整敞开，这大概也称不上什么“隐奥”吧。由此可见，过分拔高“隐奥”在早期居住建筑中的作用，实际是以今天的眼光去看待昨天的事物，不一定能得出正确的结论。

假如能够证实这种布局形式也曾流行于黄河流域，也许还可以带给我们更多的启示。汉族历史上曾有用筵或席作为空间度量单位的做法，即所谓“天子之殿，东西九筵，南北七筵”[65]，故曰“度堂以筵”[66]。与之相似，日本也有用“踏踏米”作空间度量单位的习惯。这种倾向是否

与早期居住建筑以睡席划分寝卧空间的传统有着渊源关系呢？尽管目前尚无直接证据可供作出判断，但在范围如此广泛的地域中显现出来的这种相似观念，的确有许多值得玩味之处。

第五节　火塘的意味

火在人类生活中的重要意义自然无须多说，我们所关注的只是在居住空间中使用火的方式及其对居住生活的影响。

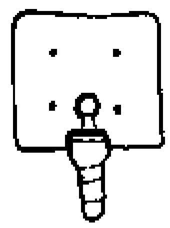
早期人类在居住空间中对火的使用大概主要是在火塘上进行的。在目前所发现的原始社会住房遗址中，火塘就已很多见，并成为遗址平面中最引人注目的元素，可惜在以前的研究工作中未能予以应有的注意。

火塘的前身大概只是简单的土坑，故也称“火坑”，方国瑜先生即有“古时煮食于火坑”[67]之说。半坡遗址的火塘也大多是在地上挖掘出来的浅土坑。即使是今天，某些少数民族设在地面上的火塘，也基本上是在土坑的基础上稍加修整而成的。而真正具有构筑意义的火塘，可能首先出现于巢居或干栏建筑，人们从土坑得到启发，遂用木箱盛土，置于楼板上，用作火事，取其凹陷之意，故名曰火塘。从地面的火坑到架空的火塘，在居住建筑发展史上可能是一个划时代的转换。只有在解决了架空生活面上的用火问题之后，人们才得以摆脱地面居住的束缚，创造出在架空生活面上生活的离地居住方式。如果说从树上生活转为地面生活是人类发展史的一个里程碑，那么，这时的由地面居住到离地居住的转换，并不是简单的倒退，而是在新的层次上的一种飞跃。它为人们应付恶劣生活环境提供了必要条件。

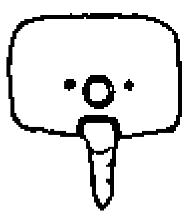
随着社会的发展和居住建筑的进步，人类的用火方式也出现了一些变化。从早期的火坑或火塘派生出火台、炉灶、暖炕等多种形式。火台的出现大概是出于避免引燃地面睡席等物品的考虑；炉灶应是火台的进一步发展形式，它的出现意味着室内炊事用火和采暖用火的逐渐分离；而暖炕则是在炉灶的基础上将炊事与采暖用火重新统一起来。当然，这几种用火方式也并不是随时代呈线性关系而向前发展的，而是在不同的地理环境中分别占有不同的地位。如像北方寒冷地区，暖炕的应用就很广泛；气候适中地区则大量使用炉灶，而保持着较多早期色彩的火塘似乎与干栏建筑有着相同的命运。撇开具体建筑形式的差异，我们可以按照用火方式的不同而将我国居住生活体系划分为以下三类：①暖炕体系，大致分布在长江流域以北地区；②炉灶体系，大致分布在长江流域以南地区；③火塘体系，大致分布在西南少数民族地区及部分游牧民族中。这种划分是极其粗糙的，实际上也很难精确划分。我们的意图不过是期望唤起人们从不同的角度去考察居住建筑发展规律的兴趣罢了。

一、火塘的主要功用

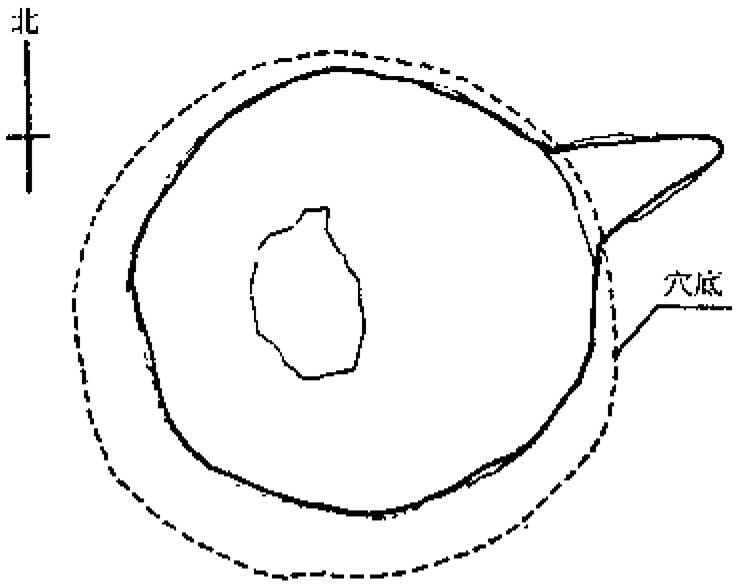
就火塘来说，在早期建筑中并不是只用来“煮食”，更主要的可能还是用来采暖御寒，因为这对于尚无有效御寒手段的人们来说可能是最为简便而有效的措施。因此，火塘不仅是室内日常活动的中心，也是室内供暖中心，它的周围当然也就



半坡遗址（F21）



半坡遗址（F41）



涧西孙旗屯半穴居遗址

是最佳寝卧处了。这就在客观上确立了火塘在室内空间中的主导地位。火塘的具体位置再加上以睡席划分寝卧空间的布局方式也在一定程度上决定了整个建筑的格局。半坡遗址 F3、F1 以及宁夏固原齐家文化方形圆筒单间住宅遗址，都是将火塘设在室内中心位置。这种位置除了可以“保证火塘与屋盖的最大距离”[68]之外，更主要的可能还在于可以在火塘周围布置尽可能多的寝卧位置，因为前者并不是每幢住宅所必须满足的要求。如像半坡 F21、F41、庙底沟 F301、芮城东庄 F201 等遗址的火塘位置就在靠近入口处。也许“这就是出于排烟的考虑，但客观上正利于内部加热空气的对流，采暖效果较好”[69]。在这种情况下，就可以将寝卧部分相对集中，设置在火塘后方，以便充分利用热源，同时也使功能分区更为合理。此外，也有火塘位置靠后的情况，如半坡 F2、洛阳涧西孙旗屯遗址等，不能一概而论。

如果说上述对火塘在早期居住遗址中的作用的讨论多少带有推测的成分的话，那么，近人刘锡蕃的下述描述则确确实实是直到晚近时期还保存着的某些少数民族家庭生活的真实写照：“（火塘）除调羹造饭外，隆冬天寒，其火力及于四周，蛮人衣服不赡，藉以取暖，有时环炉灶（笔者注：即火塘）而眠，兼为衾被单薄之助。赤贫之家且多未置卧室，而倚炉为榻，举家男女，环炉横陈。虽有嘉宾，亦可抵足同寝，斯时炉灶功用，不止于烹调，盖直抵衣被床榻矣”[70]。这种情况绝非仅见，至少在清代，云南维西地区的纳西族仍是“卧无衾茵，夜则攒薪置火，各衔席稾，坦裸环睡，反则而烘其腹背”[71]。甚至在解放前夕独龙族也还是沿着火塘的四周铺设竹皮或树皮代床，作为睡眠和会客的地方。严格说来，独龙族的做法也许更能反映早期人类生活状况，因为睡席的出现毕竟不会太早，在此之前，用来代床的只能是随手可得的竹皮或树皮。

正因为火塘在少数民族家庭生活中地位如此重要，所以在他们的观念里，火塘就是他们整个血亲家庭的中心，是温暖和光明的源泉，甚至是家庭的代名词，并进而成为崇拜的对象。

在面积较大的、由若干小家庭组成的大型住宅中，火塘的数目可能不限于一个，而是几个或十几个，或与小家庭数目相同。这些增设的火塘起初大约主要用来满足采暖要求，因为炊事用火仍集中在主火塘进行。当然，这种在一口火塘吃

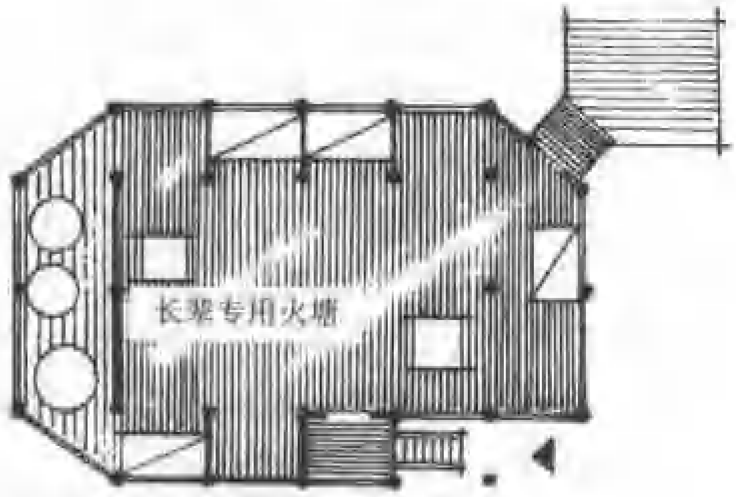
饭的模式有着十分久远的历史，它是原始的共食制的产物。苏门答腊的卡约人和亚拉士人同民南加堡人一样，将家庭称为“火塘”，表示家中诸人都是一个火塘的亲戚，或者是同吃一锅饭的亲戚。其长屋内各个小房间中的火塘只是在夜间烧松球照明，惟一例外才用于烹煮，而主要的炊事工作通常是在公共灶中进行的[72]。这种公共灶又是以公共谷仓为基础的，随着公共谷仓的解体，公共灶的“共食制”逐渐过渡为一种由各个火塘轮流做饭的“共食制”，及至共食制完全消失，仍然有分炊不分家的习惯。由于各个小家庭都分别拥有自己的火塘，后来也用“火塘”来代称小家庭。独龙族男子娶妻后，即需在“皆木巴”（父房）内增添一个火塘，意味着增添了一个家庭[73]。

在有多个火塘的场合，某些火塘因其用途的不同而被赋予了在空间中划分不同活动区域的使命。景颇族住宅中除有专供煮饭的火塘之外，还有招待客人的“客火塘”、供青年男女谈恋爱的“赶脱火塘”等等。西盟等地的佤族住宅则有主火塘、客火塘及鬼火塘之分：“主火塘在主间，供做饭用，火塘的后、左、右三面铺有木板即为家人睡处。另外两个火塘设在客间，客火塘居三火塘之中，用来煮饲料。鬼火塘置于靠壁处，专供祭鬼之用”[74]。由不同的火塘所限定的区域，不能随意侵犯。缅甸佤族住宅“房内隔为主客两间，每间屋子设一个火塘，即主人用的火塘和客人用的火塘，若客人坐到主人的火塘边，就触犯了禁忌，要受到处罚”[75]。

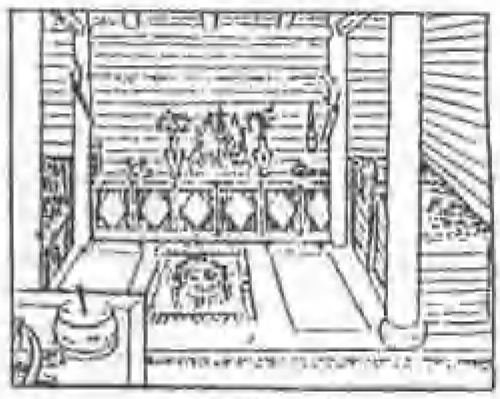
火塘的位置也有一定的讲究。长辈所专用的火塘等级最高，其位置也相应地布置在室内的重要区域。如像南段拉祜族住宅中的长辈专用火塘一般布置在入口左侧靠近端部的板壁前，其余火塘都远离它布



景颇族“客火塘”



澜沧南段拉祜族李四宅平面



正房的下火塘



正房的上火塘

摩梭人住宅中的两种火塘

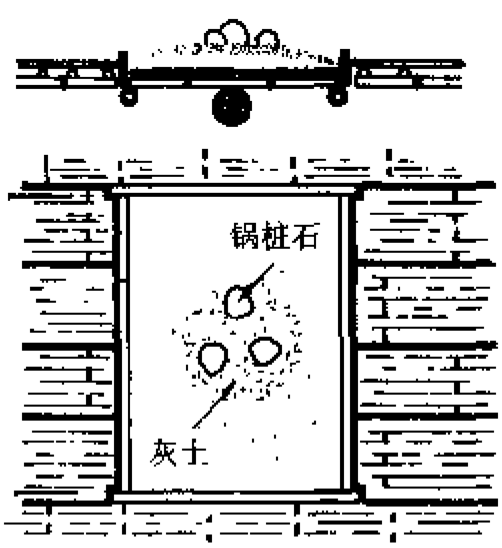
置，以形成较为宽畅的聚会区域，饲料火塘则置于另一端，空间内部的主从关系十分明确。

火塘对室内空间的组织有时又通过其所在区域标高上的差异而体现出来。云南永宁地区的摩梭人以及部分普米人，在其正房中设置上、下两个火塘，各自统率着空间的一半区域：“下火塘周围均铺有地板，称‘果利’。这是主室的中心。人们不仅在此共餐、议事，也是衣杜的重要住处，年迈的家长、老年妇女和未婚少年、孩子都睡在这里。他们白天席地而坐，夜里就地而寝”[76]；上火塘多与炉灶一同设在一个土台上，占据着空间的另一半区域，这一区域的地面标高低于“果利”，其重要性也略逊于下火塘。类似地，黔东南的某些侗族住宅中也有一种“高火塘”，它是相对于烧火位置与楼板平行的“平火塘”而言的。高火塘一般高出楼板尺许，周围也铺有木板，形成台上台下的两级，台下为通道，台上可供坐卧，动静区域互不干扰。

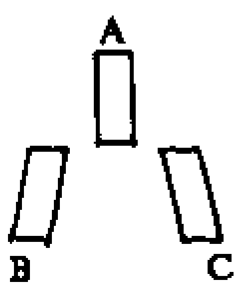
二、对火塘的崇拜

火塘在居住生活中的重要性促使人们从对它的依赖进而转向崇拜。人们相信火塘是灶神或灶鬼的化身。因此，禁止从火塘上方跨过便成为几乎所有使用火塘的民族都普遍适用的一条禁例。越南泰族住宅中，人在屋内走动时不能跨过火塘，否则就会冒犯灶神。泰国泐人也有类似禁忌。西藏珞巴族除了禁止跨越火塘之外，还禁止在火塘旁吵架的人翻动燃烧着的柴禾木炭，同时还严禁将脏物放在火塘旁，也不能朝着火塘的方向扫地[77]。

某些民族甚至将火塘与祖先崇拜结合起来。他们“以炉灶为祖宗先灵之所凭，无论何种侮辱，皆可忍受，惟捣毁炉灶，则绝不甘休，桑悦斋榜谣中所谓‘为头最禁打烟灶’，意即指此”[78]。（笔者注：此处所说炉灶，均指火塘）



火塘与锅桩石



基诺人的锅桩石

尊崇火塘的另一种变化形式则是对锅桩石的崇拜。锅桩石是摆放在火塘上用以支承锅的三块石头，它的历史大概和火塘一样久远。贵州赫章可乐汉代墓葬曾出土“锅桩石，二七件，每套由三件组成，质地为砂石，形如截尖之牛角”[79]。海南岛黎族群众认为不管任何人跨过或敲击、移动锅桩石，都是对灶鬼的莫大污辱，会导致它的惩罚。川西南的纳木依人和拍木依人“屋中火塘上立的三块锅桩石被视为火神之所在。锅桩石是三条宽二三寸的长条石，刻有海螺等花纹，一端深埋于地下，世世代代不能动。他们认为火神除主宰家人温暖健康之外，还能使家庭富裕，因此对火神特别尊崇，任何人不得从锅桩石上跨过，也不准用脚踩踏锅桩石，逢年过节，都要祭锅桩菩萨（火神）”[80]。基诺族的三块锅桩石甚至还有专门的名称和特殊的含义，如果用A、B、C来表示，A叫“阔

豆”，代表着大房子内的个体小家庭；B 叫“着漏”，代表大房子的家长；C 叫“倒迷”，代表全寨的公共集体[81]。这实际上反映出个体家庭、家长和村寨三者之间的密切联系。有的村寨在搬迁时也必须将锅桩石带走，如果有谁不小心丢失了其中之一，村寨集体就要与之划分出界限。所有这些都意味着对锅桩石的敬畏，已经具有了更为深厚的内涵[82]。

对火塘或锅桩石的崇拜还反映在基诺族的上新房和升火仪式上。“迁上新房，要由寨父周巴或寨母周遂的妻子主持。她右手拿着扫把，左手执火把，沿楼梯而上。边上边扫地，每上一台扫一扫，一直扫到房中，再沿火塘扫一圈，这样表示扫去新房中的不吉。接着支好三块支锅石，用火把升火，即举行升火仪式。然后家人才在家长率领下，鱼贯而上。家长左手持火钳，右手握一铁锤，每上一台楼梯敲一下，走到火塘边，绕火塘三周，以示将邪恶驱走。”[83]有时在举行入屋仪式时，还要将旧房中所用的三块锅桩石以及少量旧炉灰带来。拉祜族建新房的最后一道工序是在火塘的底上上敷设三块锅桩石。这些习俗都表明火塘与建筑几乎有着同等的重要性。

随着文明程度和生活水平的提高，火塘所拥有的某些基本功能如取暖、照明等已逐渐为其他手段所取代，某些少数民族也开始使用炉灶来满足炊事用火要求。然而，火塘作为一种象征性元素，依然保存在他们的居住建筑中。如像滇西某些傣族人家，现在已经在干栏住宅的底层设有做饭用的炉灶，或者已有独立的厨房，楼上的火塘仅用于冬季烤火，平时则用木板盖上，但这里仍然是全家的中心，也是接待客人的场所。可见火塘的实用意义已逐渐让位于精神意义。另外，在黔东南的某些侗族木楼上，可以见到设在走廊上的炉灶与火塘间的火塘并存的现象，好像在暗示着由火塘向炉灶的转变也有一个从不自然到自然的适应过程。

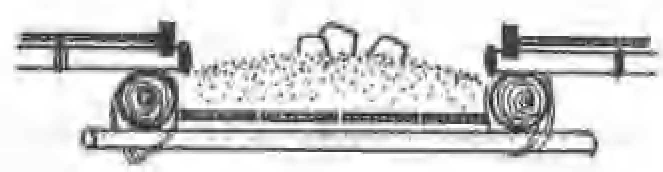
三、火塘的构造

关于火塘的构造方法，也是多种多样。

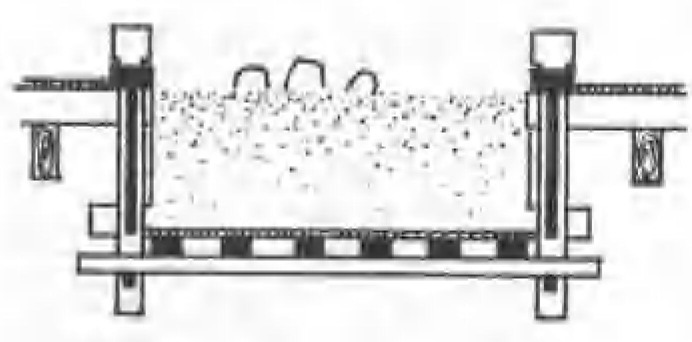
平搁式



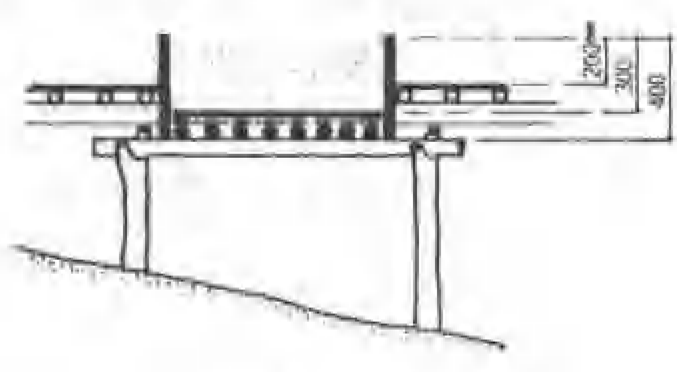
悬挂式



悬挂式



支撑式



火塘的几种构造做法

除了地面建筑一般是在地上挖掘浅穴之外，干栏建筑上的火塘构造相对复杂些，但台湾的泰雅族在其干栏式望楼上用粘盘岩片来代替火塘的做法[84]，堪称简便之极。就大多数情况而言，在火塘与楼板梁的关系方面，主要有平摆和悬挂这两种处理方式。平摆的方式可能较为原始，泰国的拉祜族仍在使用。此外，侗族的“高火塘”和摩梭人的“下火塘”似乎也应归于此类。而侗族的平火塘及泰国的克伦族火塘等等都属于悬挂式，至于拉佤族的蒸笼状火塘则可视为悬挂式的演化形式。在火塘本身的构造方面，可以说是大同小异，简单的可以将“方板三四尺铺竹架之中，置灰爇火，以块石支锅”[85]；复杂的可以在有底木框中“封填形如满月之三合土（即黄泥、石灰、沙砾三者羼合之泥土，胶结甚固），以铁制圆形之三脚灶（俗名三撑），架于其中（其贫者，不用铁灶，取石放置成三角形，架锅于其间）”[86]。但无论如何，都必须保证要有良好的阻燃性。

第六节　居住领域的限定

人类的居住领域，通常并不局限于住宅本身，它包括住宅、附属建筑及其周围一定范围内的空间领域。从大的范围来看，人类对其居住的领域的限定不外乎两种类型：一种是以汉族为代表的封闭性限定，另一处则是在少数民族及东南亚地区常见的开放性限定。前者简单地说就是四合院，亦即用房屋或高墙围合成封闭性居住领域；后者则是利用单体住宅本身的凝聚力从观念上建立起对周围领域的控制，虽然有时也用简易材料对其控制领域进行象征性的而不是实质性的围合，整个领域给人的感受仍是开放而易于接近的。

在封闭性居住领域中，居住者的各项活动不是在一幢房屋中而是在三幢或四幢房屋中展开的。换句话说，居住建筑所必备的诸功能由几幢房屋来分担。组织各项活动的中枢是天井或庭院，它们构成了整个居住领域的核心，而这些天井或庭院本身也大多是封闭性的，由此而形成的对整个居住领域的限定，自然也就带有封闭性。居住领域的封闭性限定所形成的格局规整有余而活力不足，它与汉族传统观念是互相吻合的。宗法礼仪、生活习惯、安全考虑等等因素都在一定程度上促成了封闭性限定的产生。

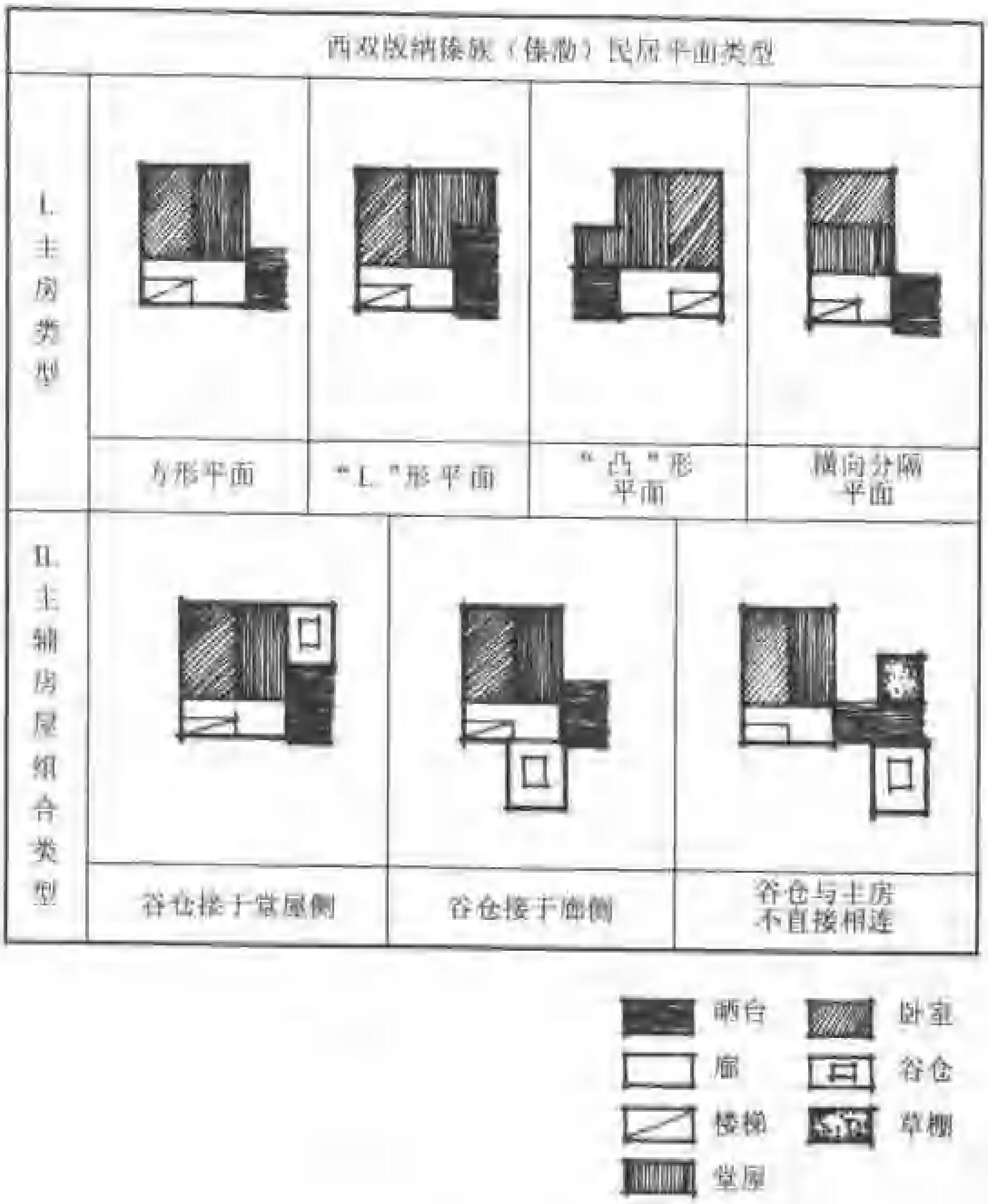
然而，从早期人类居住遗址来看，对居住领域的封闭性限定在当时并未占据主导地位。无论是半坡还是其他原始社会时期的居住建筑，都不是以院落的形式而是以单体的形式出现的。但这些单体建筑之间似乎也存在着某种有规律性的领域限定，呈现出一种有序的格局。这种以单体建筑本身为核心的居住领域限定方式也就是前文所说的开放性限定的雏形。由此看来，这种限定方式比封闭性限定更为古老。早期的家庭是以单体住宅为基本居住单元的，当时还无力也不需要将整个居住活动扩展到多幢房屋中去，而只需利用宅旁空地即可满足基本生活要求。及至人类生活内容逐渐增加，养畜、贮藏等多种功能要求与原来比较单一的居住功能要求之间的矛盾也日益突出。在这种情况下，人类的居住生活就开始突破单体住宅的限制而扩展到更大的居住领域。但从单幢住宅扩展到多幢住宅，决非一日之功，而是经历了

一个漫长的过程。换句话说，封闭性限定方式的出现，已经属于比较高级的阶段，在此之前必定还有其他较为古老的限定方式存在，开放性限定即为其中之一。

开放性限定是相对于封闭性限定而言的。它的主要特征是利用单体住宅本身所提供的条件，尽可能地将居住、饲养、贮存等不同的功能要求结合在同一幢建筑之中，同时以周围的场地来弥补其不足。在生产力水平低下、防卫能力有限的情况下，这也是一种不得不行而又简便可行的措施。在这种限定方式中，唱主角的始终是住宅本身而不是院落，即使单体住宅周围有一些简单的围合，也是开敞而通透的，并不妨碍住宅与住宅之间的对话。作为整个聚落的一个组成部分，单体住宅代表着它所控制的居住领域积极地而不是消极地参与整个聚落空间的组织。就单体而言，它是开放的、发散的，但从整体来看，这些单体的互相接纳和对话恰好是建立完整空间秩序的有利条件。对于更多地依赖于血缘关系而不是宗法制度生活在一起的人们来说，这种便于交往的空间秩序又是不可缺少的。

居住领域的开放性限定也不外乎有两种表现形式：一是仅有单体住宅，二是单体住宅加上简易围合的半封闭院落。属于前者的有侗族、拉祜族、佤族、景颇族、傈僳族、独龙族以及部分苗族和瑶族。属于后者的则有傣族、佬族、高棉族等等。这种区别似乎与民族习惯有关，但从这些民族分布的地域所表现出的规律性来看，地形条件的限制可能也很有影响。因为前者基本上出现在常住山麓或山腹的民族之中，后者则多见于惯居平原地带的各民族。严格说来后者不过是前者的发展形式而已，把它看做是开放性与封闭性这两种限定方式的中介也未尝不可，因为封闭性限定的形成大约也是经历了这个半封闭阶段的。

在居住领域的扩展方面，封闭性限定采用了增建厢房、倒座等附属建筑与主体建筑相结合的方式，如果仍不能满足要求，则以多个院落在轴线方向上递增而成；与之相反，开放性限定则主要借助于住宅本身空间或面积上的扩展。向空间扩展的最常见模式之一，就是利用干栏建筑，在占地面积不变的情况下安排尽可能多的使用面积。如像侗族的木楼，已经从简单的"人处其上，畜产居下"的早期格局发展为三层或四层楼，底层仍用于饲养等，二（三）层为卧室，四层或顶层用作贮藏，在充分利用空间方面可谓典范。面积上的扩展主要指平面的扩展，如果向纵长方向上发展，就形成东南亚地区至今仍然还在使用的长屋（后文还将专门讨论）；如果向纵横两个方向发展，则构成较为繁杂的平面形式，琉球群岛的民间住宅即为典型代表，傣族住宅亦属此类，如像在主屋的基础上将堂屋或卧室的一角加以扩大而构成的曲尺形平面形式，以及凸形平面形式等等。这种方式还表现在不同功能区域的扩展组合，如将谷仓贴建于堂屋一侧，或接建于前廊外侧，也可利用晒台和廊子将二者组合起来；主屋与佛堂的联结也可采用类似方式。另外，将厨房与主屋分设，但在平面上仍有联结过渡，只是屋顶有所区别的形式，从东南亚大陆到太平洋岛屿部分均有分布，泰国、老挝、马来西亚西部也有很多实例。将厨房从主屋中分离出来的原因之一是可以避免热气之苦，这也间接说明在这种热带和亚热带环境中，火塘设于室内的做法也许并非土生土长的东西，而是迁徙和传播的结果。



竹楼民居平面组合示意图



西双版纳补角人的村寨

除了将厨房与主屋分离的变化形式之外，将畜圈与主屋分设也是较常见的倾向。从防火角度出发，另建独立的谷仓更是十分自然的事情。再加上需要防止禽畜的走失等等因素，都有可能导致对住宅周围领域有较为明确的限定，从而出现了利用简易材料将住宅周围领域简单地围合起来的做法。在这个领域中虽然可以建造一些与主屋分离的厨房、畜圈、谷仓等附属建筑，但是，以住宅为中心的格局却仍然维持着。瑞丽傣族"民居各户以竹篱，绿化围成较大院落，竹楼建于中央，将院落划分为前后两区。宅前从事家务及副业活动，宅后种植蔬菜、果木。除主房外，院内尚有数幢杂用房屋"[87]。这种格局与内地常见的高宅深院之间的差异，也许正是东南亚建筑文化圈与华夏建筑文化圈之间性质差异的反映。

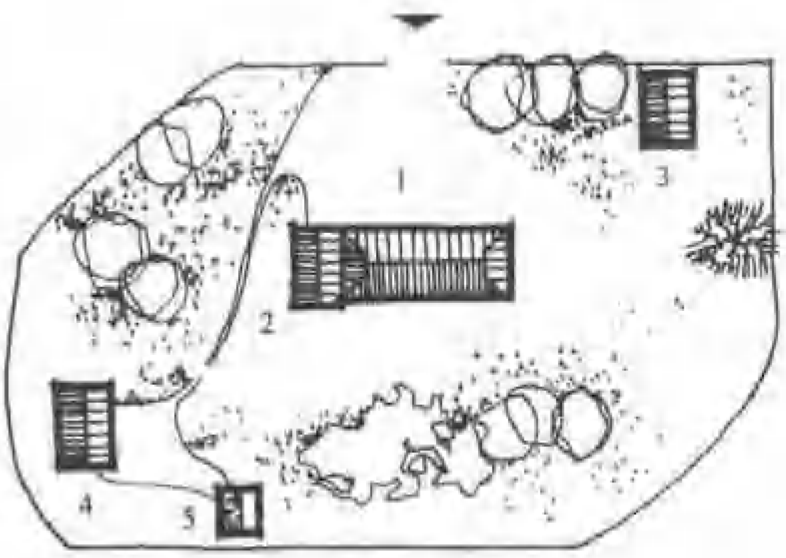
与傣族相似，老挝的佬族住宅常用木栅栏围合出院落。值得注意的是在这种场合，有些院落竟然没有入口，人们进出都必须从分设于四边的四部简易梯子翻上翻下，其目的是防止家畜外逃。这与汉族四合院的围合目的显然大相径庭。也正因为如此，在这里也就无须用厚实沉重的围墙来加以阻隔。此外，

在这种简单围合的院落中，不仅有住宅、谷仓、厕所、畜舍等建筑物，而且种植有许多棕榈树和槟榔树，这样就在居住环境中，既为多种居住活动提供了方便，又可拥有用途广泛的树木等经济资源。这种院落在功能上的多样性是四合院所无法比拟的，而且从环境景观的角度来说，在林木掩映之中的院落给人的空间感受也与封闭的四合院大不相同。如果说封闭性限定是在人造生活环境中去追寻自然，开放性限定则是在大自然中去获取属于自己的生活环境：假山、水池、花草固然精巧可爱，却总不如自然生长的大树那般生机勃勃。在这种差异的背后，我们不难发现少数民族“对于维持生活的最终的关心还是在于自然”[88]，他们的生活世界与自然世界是溶为一体的；而汉族则更重视人自身，他们要“网罗天地于门户，饮吸山川于胸怀”，将自然世界纳于自己的生活世界之中。

东南亚山地的苗族和瑶族，与他们在西南地区的同胞不同，在主屋外虽然布置了谷仓、畜圈、鸡舍等等，但却没有用篱笆或栅栏之类的东西将它们围合起来（尽管在越南的某些瑶族也有用篱笆围合的）。这种格局的存在可能与他们的游耕生活习惯有关。游耕的不定性使得人们并未将村寨的某一部分看做是自己的生活据点和生产基地，对他们来说，住宅本身的重要性远远超过了室外场地。只是在生活安定



泰国清迈泰族院落

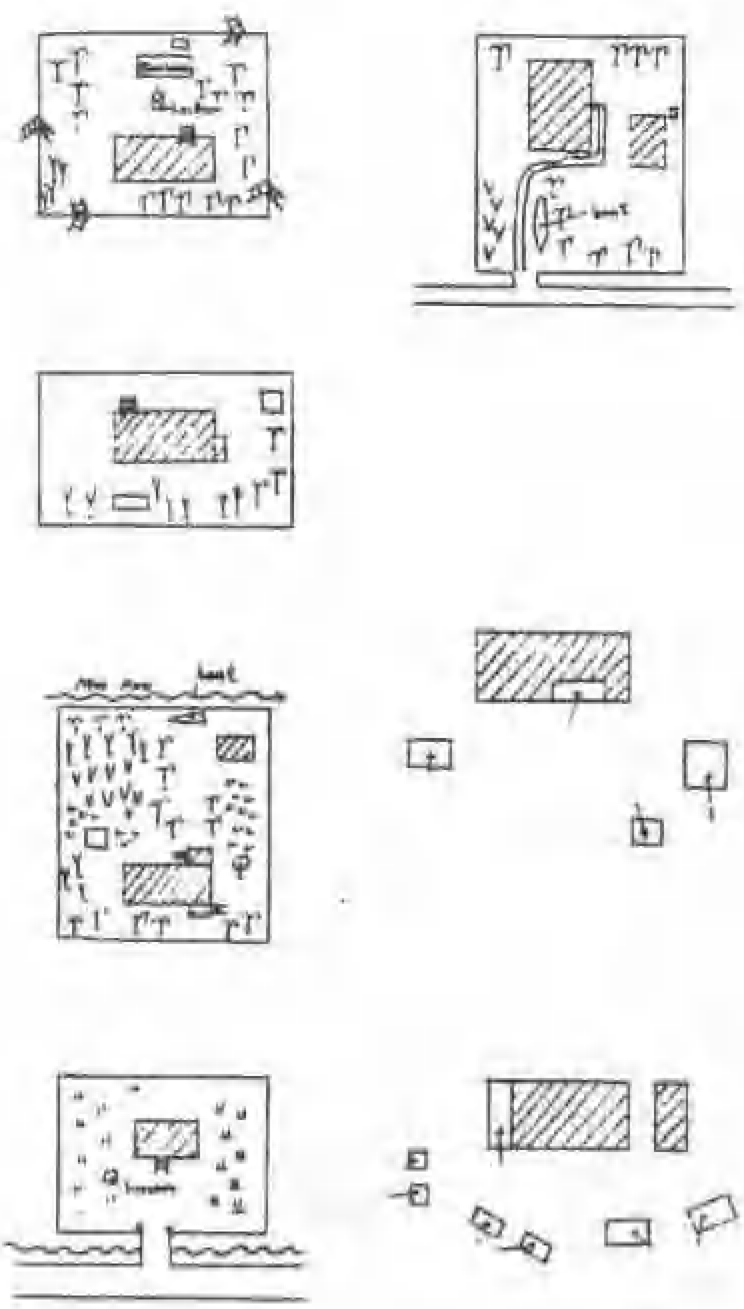


滇西傣族村寨布局

1—主房 2—厨房 3—染房 4—畜棚 5—厕所



拉祜族住宅的院落入口



老挝院落的几种布局形式

之后，人们对居住领域的限定才逐渐重视起来。

在开放性限定中还有一个需要特别提到的因素，那就是在东南亚建筑文化圈中普遍应用的露天架空晒台。这种晒台可以看做是干栏建筑的延伸部分，它既可以用来晾晒粮食和衣物，也是室外工作场所，同时还可兼作沐浴场，并可在此设置贮水罐作为住宅用水的主要来源。从整个村寨空间来看，晒台又是个体家庭生活空间与村寨集体生活空间的中介。从这个意义上来说，晒台的作用已远远超过四合院的中心庭院在封闭性限定中所起的中枢作用，而成为开放性限定的重要一环。

尽管我们强调晒台的作用，但它也不是所有干栏建筑所必备的一部分。佤族的干栏建筑就没有晒台，他们将粮食晾晒在窗外悬挑的木杆上，或者集中晾晒在专门建造的禾晾上，其他活动则大多集中在前廊上进行，因而佤族木楼一般都有比较宽大的前廊，也可以看做是有屋顶的晒台。黔东南苗族住宅的“退堂”也有类似的性质。

在晒台与主屋的联结构造方面，大致有主屋楼板直接延伸成为晒台地板或者晒台的地板略低于主屋楼板这两种形式。前一种形式在泰国拉祜族住宅中可以见到，而后一种形式多见于傣族及其他部族。晒台的地板大多用圆竹或竹篾铺成，真正用木板铺成的情况倒不多见。



德昂族晒台

本章小结

通过对居住建筑几个构成要素的简要分析比较，我们可以发现我国西南地区与东南亚地区无论是在建筑材料的应用、居住建筑的类型和屋顶形式的选择、室内空间的布局、对火塘的普遍重视，还是在居住环境的限定等方面都表现出比较明显的一致性，并且保留着一些早期特征。

根据上述情况所提供的线索，我们得以重新审视对早期建筑某些问题的已有认识，进而作出与实际情况尽可能接近的结论。其中比较重要的几个问题是：应当恰当评价“隐奥”对居寝空间布局的影响；应当明确在早期建筑平面布局中具有决定意义的组织要素正是火塘；应当承认开放性限定是与人类早期居住生活方式相适应的一种简便易行的居住环境限定方式，等等。

注释:

[1] 周国茂:《论布依族稻作文化》。

[2] [清]沈日霖:《粤西琐记》。

[3] [宋]周去非:《岭外代答》。

[4] 云南省设计院《云南民居》编写组:《云南民居》。

[5] [唐]房千里:《竹室记》

[6] [宋]周去非:《岭外代答》。

[7] [明]马欢:《瀛涯胜览》。

[8] 怒江一带“木板是用刀斧砍破，多不用锯，取其有直丝的细槽，在房上便于流水，盖在屋上，只用石压稳不用钉钉，受雨浸日晒之后，常会凹凸不平，必须随时翻弄，将它的凹面朝上，方不阻水”。见张家宾:《怒江人民生活状况》；另据张邦翰《云南西北边地状况纪略》，中甸藏族“屋顶不用瓦砖，只用薄木板，更压以很大的石头”。又，某些傈僳族房屋“全是用板铺盖，上面或压以石，或钉以钉”，见缪悔一:《沧怒两江见闻录》。

[9] 湖南江华的某些瑶族住房也用“杉木皮盖顶”，参见任涛：浅谈平地瑶与过山瑶之异同，《贵州民族研究》1988.4。

[10] [明]费信:《星槎胜览》。

[11] [明]张燮:《东西洋考》。

[12] 《南齐书・东南夷列传》

[13] [明]马欢:《瀛涯胜览》；同书又记占城国“民居房屋用茅草盖覆”。

[14] Hickey. G. C,LeBar. F. M,Musgrave J K:*Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*。

[15] 岩田慶治:《バ・タン村》。

[16] 杉本尚次:《東南アジアの住居》。

[17] [明]马欢:《瀛涯胜览》。

[18] 缪悔一:《沧怒两江见闻录》。

[19] 姚文栋译:《安南小志》；又，“广西诸郡，富家大室，覆之以瓦”。见[宋]周去非:《岭外代答》。

[20] 《车里县志》，转引自杨美清，征鹏:《西双版纳风物志》，p.138~139。

[21] 宋代诸郡“小民垒土墼为墙，而架宇其上，全不施柱”，见[宋]周去非:《岭外代答》。

[22] [明]马欢:《瀛涯胜览》。
[23] 同[22]。
[24] [明]张燮:《东西洋考》。
[25] [明]张燮:《东西洋考》。
[26] 阙名:《金边国记》。
[27] 参见吴治德:《干栏考》。载《贵州民族研究》1989.1;以及戴裔煊:《干阑——西南中国原始住宅的研究》、李先逵:《论干栏式建筑的起源与发展》。
[28] [明]马欢:《瀛涯胜览》。
[29] [明]徐霞客:《徐霞客游记》。
[30] 林会承:《先秦时期中国居住建筑》。
[31] [日]鸟越宪三郎等:《倭族之源——云南》。
[32] 西盟翁戛科的"水稻是1953年春天解放军帮助佤族开水田之后开始种植的",见李仰松,杨炳炎:《西盟县翁戛科佤族社会经济调查》;另外,即使是与汉族接触较早的西盟永广佤族"普遍学会犁地和耕田,还只有四五十年的历史",见徐志远、陈七奎:西盟县永广佤族社会经济调查,《佤族社会历史调查》(二),云南人民出版社,1983。
[33] 李仰松,杨炳炎:《西盟县翁戛科佤族社会经济调查》。
[34] [明]马欢:《瀛涯胜览》,又,爪哇下港"居民茅茨砖库",见[明]张燮:《东西洋考》。
[35] [明]马欢:《瀛涯胜览》。
[36] 田边繁治:《東南アジアの住居形式》。
[37] 杉木尚次:《東南アジアの住居》。
[38] 岩田慶治:《日本文化のふるさと》。
[39] 田边泰:《琉球建築》。
[40] 明人邝露谓"蜑人神宫,画蛇以祭,自云龙种,浮家泛宅,或往水浒,或住水澜,捕鱼而食,不事耕种",见[明]邝露:《赤雅》;又,罗日褧《咸宾录》:蜑人以舟楫为家,或编蓬水浒,谓之水阑"。
[41] [宋]周去非:《岭外代答》;又见[明]张燮:《东西洋考》:"民居多缚木水上,筑屋以居,如三佛齐"。
[42] [明]张燮:《东西洋考》;又,旧港国"民庶皆在木筏上盖屋居之,用桩缆栓系在岸,水长则筏浮,不能淹没,或欲别处居者,则起桩连屋移去",见[明]马欢:《瀛涯胜览》。
[43] [明]马欢:《瀛涯胜览》。
[44] 《嘉庆景东厅志·土司》
[45] 刘锡蕃:《岭表纪蛮》,p.48~49。
[46] 李汝和等:《台湾土著固有文化》,p.101。
[47] 刘致平:《中国建筑的类型与结构》,p.128。
[48]~[53] 杨鸿勋:《建筑考古学论文集》,p.274,278,278,35,35,35。
[54]~[58] 云南省设计院《云南民居》编写组:《云南民居》,p.250,252,252,224,221。
[59] E.M.勒布等:《苏门答腊民族志》。
[60] 张家宾:《怒江人民生活状况》。
[61] 申旭,刘稚:《中国西南与东南亚的跨境民族》,p.382。
[62] 杨鸿勋:《建筑考古学论文集》,p.35。
[63] 沈莹:《临海水土志》,转引自陈国强,蒋炳钊,吴绵吉,辛土成:《百越民族史》。
[64] "在一间几平方米小屋之中,一对一对配偶住在一起,尽管各自有床铺,但近在咫尺,在我们看来是极不方便的。而在基诺族看来却是很自然的事",见汪宁生:《基诺族的"长房"》,p.237。

[66] 《周礼·考工记》
[67] 方国瑜：《云南史料目录概说》，p.788。
[68] 杨鸿勋:《建筑考古学论文集》，p.30。
[69] 杨鸿勋:《建筑考古学论文集》，p.19。
[70] 刘锡蕃:《岭表纪蛮》，p.46。
[71] 《维西见闻录》
[72] E.M.勒布等:《苏门答腊民族志》。
[73] 参见史继忠：南方少数民族社会形态比较研究（之 二）.《贵州民族研究》，1989.2。
[74] 申旭，刘稚:《中国西南与东南亚的跨境民族》，p.405。
[75] 申旭，刘稚:《中国西南与东南亚的跨境民族》，p.406。
[76] 严汝娴，宋兆麟:《永宁纳西族的母系制》，p.158。
[77] 申旭，刘稚:《中国西南与东南亚的跨境民族》，以及刘芳贤、李坚尚：珞巴族的原始宗教，《中国少数民宗教族》初编，云南人民出版社，1985。
[78] 刘锡蕃:《岭表纪蛮》，p.269。
[79] 严汝娴，宋兆麟:《永宁纳西族的母系制》，p.228。
[80] 何耀华:《川西南纳木依人和拍木依人的宗教信仰述略》。
[81] 朱宝田:《试论基诺族大房子》。
[82] 若林弘子:《高床式建物の源流》。
[83] 宋恩常:《基诺族原始宗教试析》。
[84] 李汝和等:《台湾土著固有文化》。
[85] [明]徐霞客:《徐霞客游记》，p.523。
[86] 刘锡蕃:《岭表纪蛮》，p.46。
[87] 云南省设计院《云南民居》编写组:《云南民居》，p.245。
[88] [日]石川荣吉:《现代文化人类学》，p.75。

第三章　干栏建筑研究三题

在第二章中我们已简略讨论过干栏建筑产生的原因及其分布情况，本章则着重探讨其结构体系、构架类型以及“长脊短檐”的屋顶形式等三个问题。

第一节　干栏建筑结构体系的演变

从考古资料和现存实例来看，干栏建筑结构体系可分为两大类，即支撑框架体系和整体框架体系，其演变过程也大致经历了由前者到后者这样两个发展阶段。

一、支撑框架体系

所谓支撑框架体系，是指由下部支撑结构和上部庇护结构组合而成的复合结构体系。形象地说，也就是由埋插在地面上的柱子（或其他结构）以及搁置在它上面的普通平房组合而成。古代的巢居、栅居，以及现代的桩上住宅等等都属于这种结构体系。

1. 巢居

前人称在树上构筑的房屋为巢居，它大概是原始人类最早的居住形式。《庄子·盗跖篇》谓：“古者禽兽多而人民少，于是民皆巢居以避之，昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰‘有巢氏’之民”。这段记载是符合当时的实际情况的。恩格斯也曾指出，蒙昧时代人们“至少是部分地住在树上，只有这样才可以说明，为什么他们在大猛兽中间还能生存[1]；类似记载也见于韩非《五蠹》：“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇，有圣人作，构木为巢，以避群害，而民悦之，使王天下，号之曰‘有巢氏’”等等。从这些记述中可以看出，巢居是在禽兽众多的环境条件下人民赖以生存的主要居住形式。相对于穴居来说，巢居抵御猛兽侵犯的能力显然要强得多。此外，穴居在土质不好或地下水位较高的地区都有其局限性，而当时“人还住在自己最初居住的地方，即住在热带的或亚热带的森林中”[2]。在这种情况下，选择巢居也是顺理成章之事。

由于巢居的形式少有遗存，人们对它的了解也大多局限于史籍中的片断记载，显得含混不清。戴裔煊先生虽然承认巢居是树上的居所，但他认为古籍上关于巢居的记载是与西南少数民族接触得来的传说，不能视为信史，亦即认为内地没有出现过巢居。他之所以得出这个结论是将“版筑”认定为中国古代最流行的建筑方法。实际上正如他自己所说，“版筑与巢居在建筑方法形式材料上，根本是体系不同的两回事”[3]。戴氏忽略了中国幅员的辽阔，从来就不可能只有一种流行的建筑方法。所谓“版筑”，即现在所说的生土建筑中夹板夯筑的方法，尽管这种方法应用十分广泛，但也不能因此而否定其他建筑体系的存在。况且“版筑”这种方法

在操作技术方面，较之巢居要复杂得多，同时也受到土质的限制，其产生的时间是否早于巢居也还值得怀疑。晋人张华《博物志》有“南越巢居，北朔穴居，避寒暑也”之说，这种建筑上的南、北类型差异，即使在今天也存在着，可见轻易否定巢居在中国内地曾存在的态度，是不够客观的。戴氏尽管也承认在西南少数民族中有巢居，但他所限定的范围实在太小了。

巢居的形式究竟是什么样的，这个问题一直悬而未决。台湾学者叶大松在其《中国建筑史》中作出了两种推测：第一种是构筑在地面上的，即用树枝插在圆形居住面的四周，然后将树枝端部集中绑扎在中心上方，形成尖穹状窝棚，他称之为“橧巢”，这似乎与事实有些出入，很难算是真正的巢居；第二种称为“鸟巢居”，即一个方形盒子状的平房，像鸟巢般地架设在大树的主、支杆之间，这种形式大概比较接近于巢居的本来面目。云南沧源岩画即有类似的“树上房屋”，其“房柱不是建于平地，而是设置在一棵树向外支出的树枝上，另有一长柱从旁支撑之”[4]。不过从画面上来看，它旁边那根弯折的线条所表示的也许并非“从旁支撑”的长柱，而是供人上下用的梯子。这样的例子在东南亚地区也能见到。婆罗洲巴拉望岛南部的克诺依族，土语意即“与世隔绝的人类”所聚集的部落，“其宛如鸟巢般的树上房屋，距离地面约有八公尺高，利用阶梯登屋，下来时则利用周围树木慢慢滑下”[5]；菲律宾曼达雅族的树上住屋“大部分是利用天然的枝柯，



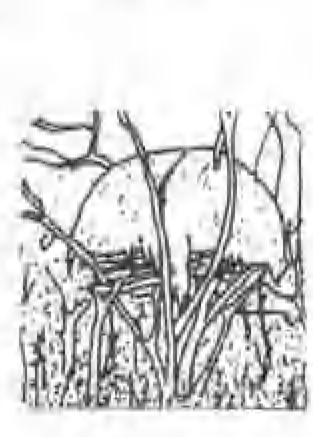
象形文字表示的巢居



沧源岩画上的“树上房屋”



叶大松对巢居形式的两种推测



“看青棚子”

将支柱紧缚于其上，依天然树枝的生长，架设屋梁的方法随之各异，一般距地十五英尺至二十英尺之间，屋内以小树枝拼凑为地板，其上再敷树皮，以nipa棕榈树叶为壁，编以竹篾，主梁则用藤条缚紧于树干上"[6]。这类树上房屋"离地有时高达四五十英尺"，其基本特点是"由若干根支柱巧妙地架设于枝桠上"[7]。

除了架设在一棵大树上的"鸟巢居"之外，也有将房屋的底座架设在相邻的几棵树上的做法。早期的例子见于原藏于重庆博物馆的商代青铜錞于上表示两木之间夹一悬空房屋形象的象形文字；晚近的例子则多为农村临时搭建的"看青棚子"。最能说明这种巢居构筑方式的实例当数我国东北地区的鄂伦春人的"奥伦"（即仓房）。鄂伦春人"搭盖奥伦时选择四棵对角长方形的树木，在高出地面三米左右处砍断作为立柱，在每棵树桩上部留有树杈，将两根笔直的树干顺长搭在立柱的树杈上，然后将较细的椽子一根挨一根的搭在上面，再用藤条或柳条加以固定，这样奥伦的底座就搭成了。底座的四周用桦树或柳树的细树干拱成半圆形，每隔一尺左右插一根，再将一些细树干横捆在拱形架上。篷架搭好后，将若干块桦树皮盖在篷架上，再用藤条或柳条加以固定，篷的一头用桦树皮堵死，一头做门，仓房就搭盖好了"[8]。与鄂伦春人相邻的鄂温克人在森林中搭盖的离地面很高的野外仓库"靠牢宝"，在构造上也大致如此。另据赵复兴同志考证："鄂伦春人的奥伦一词来源于'乌木'（有的地方叫'乌伊'），与蒙古语的'乌鲁'、达斡尔语的'乌如'、鄂温克语的'欧日'一词同源，这几个词汇的语音是基本相同的，将其翻译成汉文，就是搭在树上的鸟巢的意思"[9]。这对于我们理解巢居的含义无疑有所启迪。

无论是一棵树上的还是几棵树上的"鸟巢居"，从结构上来看都是利用天然的树干作为下部支撑体，然后再在其上搭建篷架，形成上部庇护结构。它与"栅居"的最大区别就在于其下部支撑是天然树干而非人工木桩，而其上部结构却是大同小异的。



东南亚的"巢居"

最后，有必要结合民族学材料来看看为什么直至现代还会有巢居这种形式。一般认为东南亚岛屿地带常有树上房屋的原因在于各民族之间存在的猎头夙怨，把房屋建在树上可以减少敌人偷袭的危险。这种说法应该说有一定道理，因为这些民族不但将房屋建在离地很高的树上，而且对房屋的出入口也严加防范，其"出入口的一块门板，系自整块巨木截成，以藤条吊于门楣横梁上，日间将门翻起，夜间将门放下，上落房屋要用一条竹梯，故意把梯子距入口离得很开，如果不习惯爬梯子的人，即使攀上了梯子也不容易立进屋内"[10]，由此也可看出防卫考虑所占有的地位。这种动机实质

上是远古人类居高以避禽兽构想的进一步发展。清代末期云南独龙族尚“多结房于树以居，如有巢氏之民者。考其巢居之由，在昔野兽较多，白昼且将啮人而食，逮晓则成群入室，抵御无方，故其先人创此巢居以避虎患。近则杀人拉人，所在恒有，亦仍以巢居避患为乐，有就地以居者，必其族大丁繁也”[11]。过去民间也多有关于蓄奴主砍倒大树而迫使独龙族下树被掳的传说[12]，可以相互印证。台湾学者钱穆先生在《中国古代山居考》中所持的“纵谓巢父居树，岂有一族一群而皆为巢居树……”的疑虑似乎也可由此得到解答。但最重要的一个原因还在于经济的不发达和游耕游居的生活方式，这是巢居得以维持的基本条件。不过，在东南亚地区，有的巢居已演变为起瞭望作用的岗楼。

2. 栅居

利用天然生长的树木来架设巢居，毕竟要受到客观条件的限制，当客观条件不能满足人们的需要时，他们就会创造条件来满足自己的需要。在缺少理想的天然树木的场合，人们就采用了在地上埋设木桩的方法来替代天然树木支撑巢居的底座，这时的巢居就发生了性质上的变化，成为后世所说的“栅居”了。

古代文献中常将橧巢并称，因而常被视作巢居的代名词。但如果细加考究，就不难发现橧和巢实际上分别代表两个概念，例如：

《小戴礼·礼运》：夏则居橧巢。注：暑则聚薪柴居其上。释文：橧，本又做增，又作曾。

《家语·问礼篇》：夏则居橧巢。注：有柴谓橧，在树曰巢。

《淮南·原道训》：木处榛巢、水居窟穴。高注：聚木为榛（笔者注：榛与“橧”异字但同音同义）。

《韵略》：橧，聚薪以居也。

从上述记载中，我们得到的印象就是“巢”指树上房屋，而“橧”则是用木头支撑起来的房屋，也就是栅居。因其下部空间可以养畜，故文献中又常将“橧”与圈养家畜联系起来，如像：《尔雅》：“豕所寝，橧”；《广韵》：“橧，豕所寝也”。《方言》：“猪其槛及蓐曰橧”；《广雅》：“橧，圈也”等等。将这些记述综合起来考虑，可以使我们更全面地了解栅居的早期形式。

对于巢居和栅居之间的关系，历来有着不同的意见。有的学者主张巢居与栅居是没有关系的，认为巢居是一种偶然现象，因而谈不上关系问题；另外一种意见则持肯定态度，戴裔煊即是其代表人物，他认为“就巢居与栅居而论，中国的历史记载分明告诉我们是西南中国古代最流行的住宅形式，越人和其他西南中国许多民族根本都是居住这一类住宅的，依山则巢，近水则栅，在唐代以前还两种并存，后来巢居逐渐为栅居所替代，揆之文化演进之公例，适者遗存，不适者淘汰，人类文化多数是进步的，后来者居上，其演变递嬗的层次先后，盖甚明显。僚人同时有这两种形式的住宅，两者同样叫做“干阑”，从名称上观察，亦不能不深信彼此有亲缘递嬗的关系”[13]。此说甚是。

俄国学者史禄国1915年至1917年在我国库玛尔路（现呼玛县）调查时，曾发现当地的鄂伦春人有两种类型的仓房：“即①露天仓房，架在树干上的平台，将

食品和其他物品放在上面，用桦树皮盖好；②封闭式的，筑在高杆上，有顶棚的木仓房"[14]。他认为第一种类型是第二种类型的还原形式，也就是说，筑在高杆（即木桩）上的仓房系由架在树干上的仓房派生而来。

栅居的出现标志着人类已从被动地依靠自然条件所提供的可能性建造自己的住屋形式转向主动地创造条件去建造理想住屋的阶段。这时人们的活动范围已经不再局限于森林或其他林木繁茂地带，而可以向着更为广阔的地域发展，去寻求更为理想的居住环境。这在人类居住史上无疑是一个意义重大的变革。

考古学证据表明，大约在新石器时代早期就已出现了栅居的形式。如浙江吴兴钱山漾新石器时代遗址有排列成长方形的木桩[15]；江苏的丹阳香草河新石器时代遗址"在广约200平方米的范围内挖出二百余根长2米，直径30厘米不等的木桩。木桩一端削尖，三五根一处的密密排在一起"[16]，江苏吴江梅堰新石器时代遗址青莲冈文化层出土的木桩下面不见柱础痕迹[17]；等等。这些情况都证实当时已普遍采用了打桩的方法，并且已经达到了运用削尖木桩端部的措施来加快施工进度的阶段。

当时的人们是如何打桩的？这个问题现在很难回答。但通过对巴布亚的部落民族建造海上栅居时打桩方法的考察，也许可以获得一些启示："一根柱买来了，它的一端粗糙地削尖，别一末端则系有两条长绳，一个人于低潮时到暗礁上用手挖掘一个洞，然后由几个人把桩柱支撑于那个洞中，二三个人拖住那根桩柱，同时有几个人握住每根支棒，而且温文地把它往复摇动，那拖住桩柱的人们则防止它的失了均衡，逐渐地藉它本身的重量，那桩柱就徐徐进入于地中，……当一根桩柱真实地沉入海中的时候，就于靠近桩柱的顶端建立一个轻的脚手架，二三个人立于这个架上，因此，由于他们添加的重量那桩柱可以更快地沉入"[18]。这种借助桩柱本身的重量并附加以人体重量来埋设桩柱的巧妙方法，恐怕并不仅仅适用于海岸地带，也许在土质较软的地带或是沼泽、水网地带均可适用，而这些地带又恰恰是最需要采用栅居这种形式的。

从下部支撑结构的具体构造来看，栅居又可分为几种类型，现分述如下。

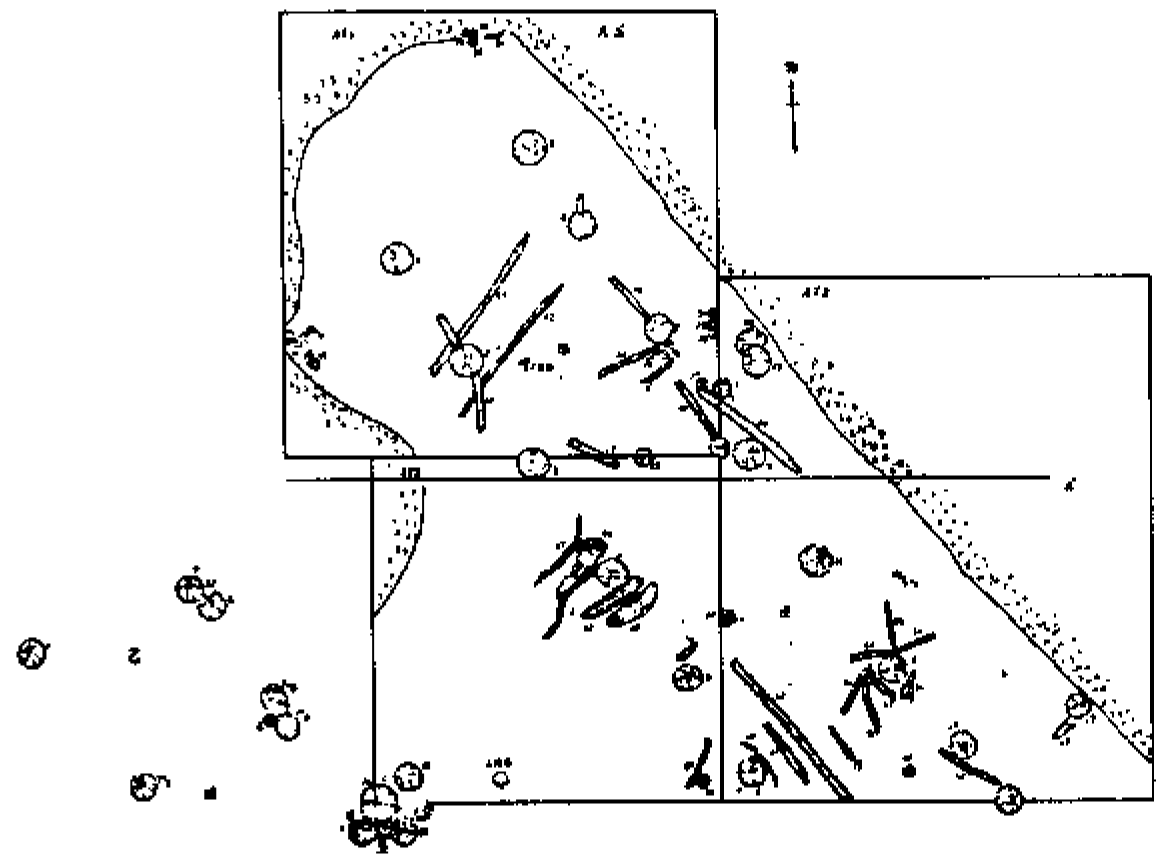
（1）桩基

即以密集排列的木桩构成上部结构的底架，当然在这些密集的木桩中也有一些起主要承重作用的，如像浙江河姆渡遗址的"桩木一般直径8~10厘米，最大的圆柱20厘米左右，最大方桩约15厘米×18厘米，密排板桩一般厚约3~5厘米，最宽约55厘米，一般桩木打入地下40~50厘米，主要承重的木桩入地约100厘米"[19]。



水上村寨

这种类型的栅居多见于沼泽、水网地带。像东南亚地区常见的桩上住宅即是如此。1978年在广东高要县金利公社茅岗大队石角村前的鱼塘中，



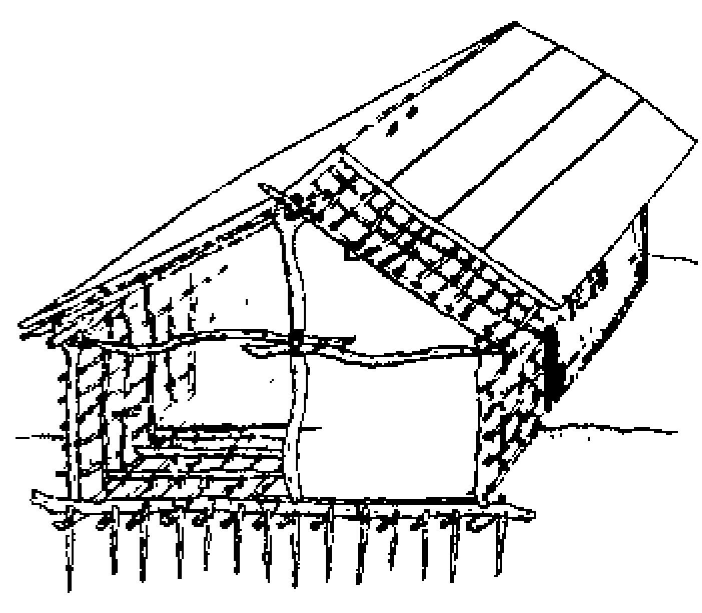
广东高要茅岗水上木构遗址

发掘了一处水上木构建筑遗址，其整个建筑格局虽然以木桩为支撑的主体，但同时又有大量的木桩来作为辅助结构。以该遗址的A区为例：“木桩是支撑房架的附属构件，栽在柱旁约1米远处，并比柱稍矮。甲组共栽木桩二十二根，其中柱7的前方栽四根，桩31顶部凿有槽口，槽口正对建筑；西侧柱1左栽五根，桩35顶部凿有槽口，槽口也正对建筑物；东侧柱9右栽三桩，柱9与柱10之间栽圆木桩二根，灌木条桩三根；柱10与柱3间栽木桩三根；南侧柱13左栽圆木桩一根”。“这些木柱，均是挖洞栽入的，木桩，则采取直接敲砸的方法打入地层”[20]。这种情况可能是桩基的变化形式，亦即用木柱来代替河姆渡遗址那样的大桩。严格地说这里的木柱应称为桩柱，因为它虽然是挖洞栽入的，但似乎带有更多的“桩”的意味，它与后来所说的放置在柱础上或直接搁置在地面上的短柱还是有着一定的区别的。

桩基这种类型的栅居也可应用于山地，云南傈僳族的“千脚落地屋”即属此类。建造这种房屋时先在斜坡上竖立几十根木桩，上铺木板，四周围以竹篾篱笆，顶上用茅草或木板覆盖[21]。与之类似的还有云南沧源的佤族住宅等等。

（2）短柱

这种类型的栅居即是用四根、六根或多根不到顶的短柱来支承上部结构，这些短柱直接搁置在地面上或础石上，偶尔也有浅埋在地表以下的。从汉代出土的陶屋及陶仓来看，这种结构类型在当时占据着主导地位。当然在这些出土明器中我们也可看出一些微小的差异，如像在柱端加设联系构件形成底架；或在柱顶加置圆盘状柱顶盘，或在柱顶上安放一条短梁向左右悬挑，甚至出现了纯



成都十二桥殷代木构建筑遗址



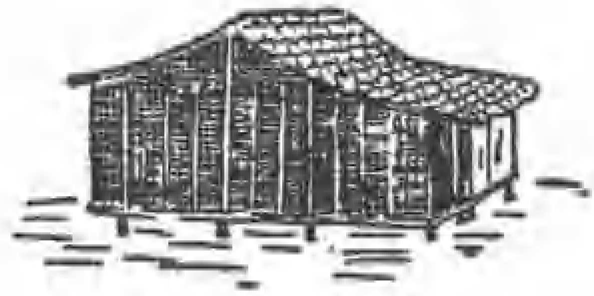
汉代陶屋



巴厘谷仓



英加佬住宅



西爪哇住宅



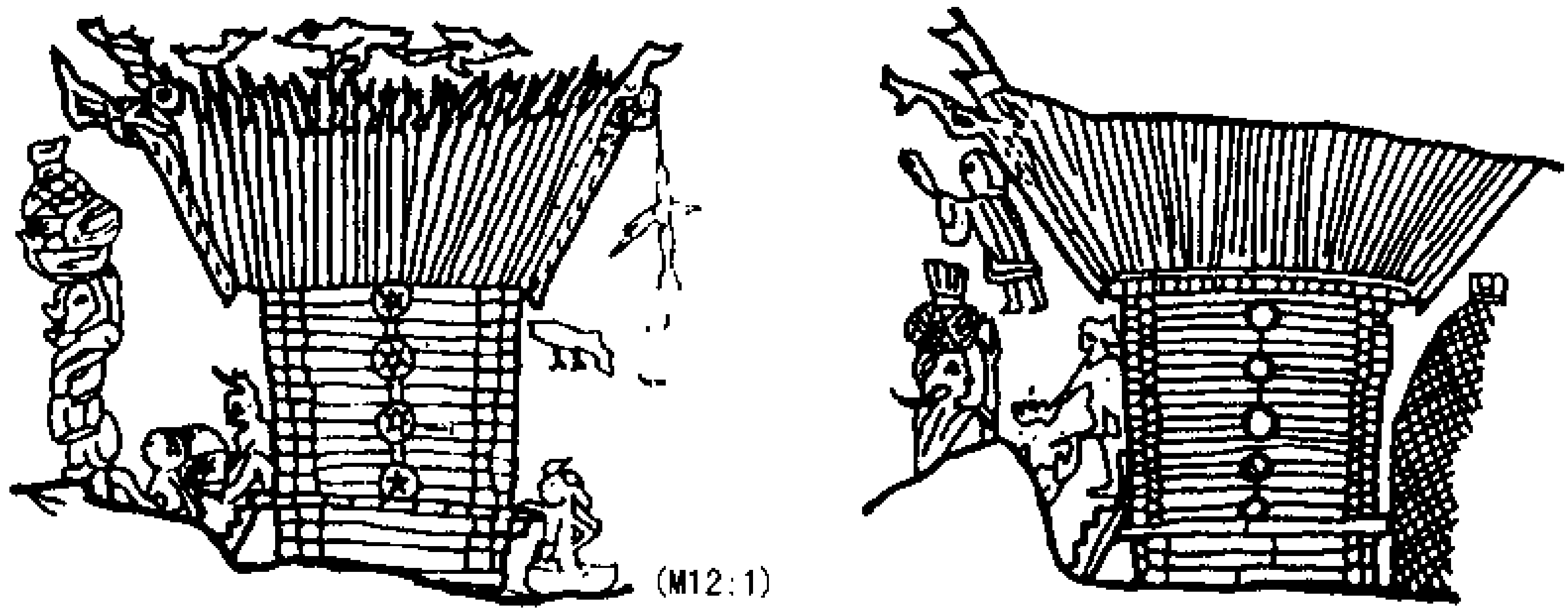
台湾排湾族谷仓

用斗栱或与斗栱混用的情形；此外还有有无柱础的区别等等，但其总体特征仍是栅居。

这种栅居类型的残迹仍保存在黔东南的有些侗族木楼中。这些木楼先竖下层短柱，“下层排柱每根长（高）约七至九尺许，上部凿四面榫眼，用枋穿连成排，再将几排串接竖立，形成平顶矮木架，再铺上木板形成一个平顶楼台之后，方在楼台上竖起第二层；上层外柱基部凿有榫眼穿入下层的穿枋，使上下两层合为一高楼房架”[22]。这种房架叫做“折柱房架”，又称“折合建竖”或“接柱建竖”，与现在常见的“直接建竖”或“整柱建竖”相对应。从演变关系来说，“折合建竖”明显早于“直接建竖”，目前已渐趋消失，仅在交通不便的山区还有遗存。但类似的情况在东南亚地区仍较多见，如苏门答腊的卡罗·巴搭族和托叭·巴搭族的谷仓、苏拉威西岛的色丹·杜拉其族住宅以及台湾的排湾人谷仓等等。

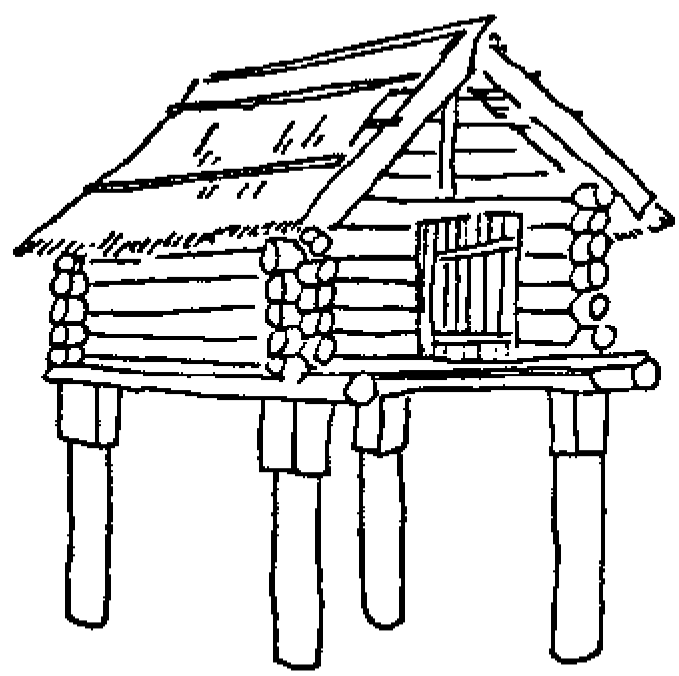
（3）井干

栅居的另一种类型就是其下部支撑结构并不是桩或柱，而是由原木纵横交错叠



云南晋宁石寨山贮贝器

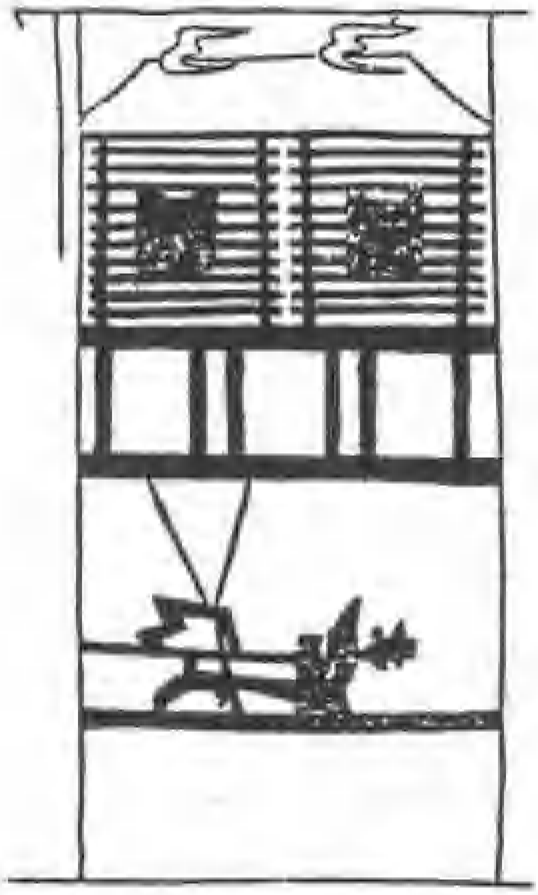
置而成的井干式结构。在一般人的概念中，井干与干栏是截然不同的体系，根本不敢想像它们会并存于一体，即使看到了这类结构，也不敢作出判断。例如，云南晋宁石寨山青铜贮贝器（M12:1）腰部领粮之图所示的仓房，其下部支撑体即为井干式结构。安志敏先生据此认为“尽管它具有底架和‘长脊短檐’式的屋顶，但底架属于‘井干式’，尚不能称其为干栏式建筑”[23]，安先生也未说明它属于哪种建筑。这个结论大有值得讨论的余地。



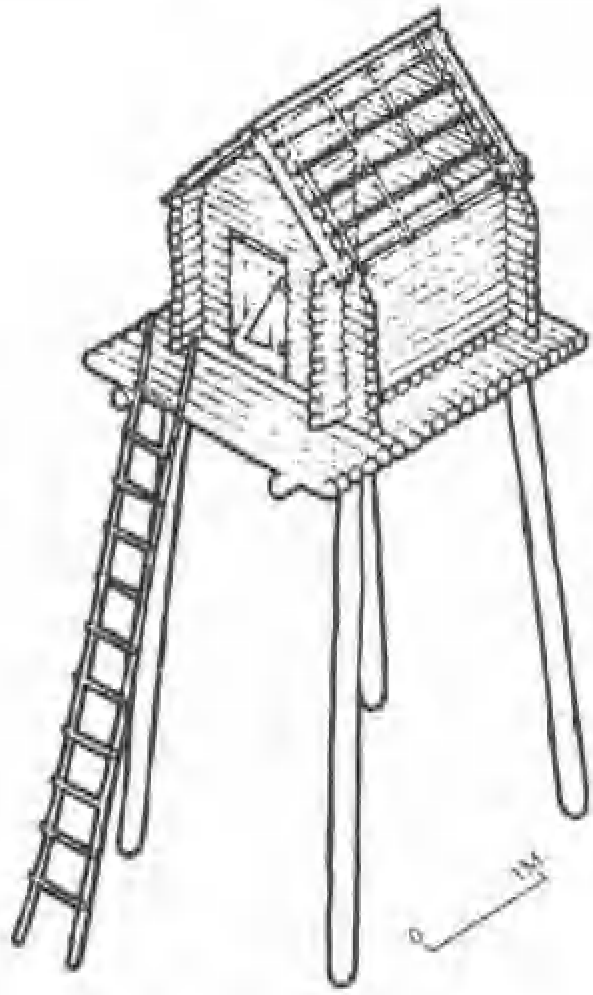
高里特人的高仓

我们所说的干栏建筑，其最基本特征就是底层架空，主要居住（使用）面位于楼面，至于用什么方式将底层架空则无一定之规，这也正是本节所讨论的内容。如果仅仅因为以桩、柱作为下部支撑的情况较为常见，就将其他支撑结构排除在外，显然有欠公允。另一方面，建筑学所划分的结构类型并没有规定它只能出现于某种特定的建筑类型之中，正如穿斗结构同样会出现在干栏建筑中一样，井干结构又何尝不能出现在干栏建筑中？不弄清这一点，就会在概念上含混不清，将建筑类型与结构类型混为一谈。因此，我们应该承认石寨山谷仓确实属于干栏建筑，确切地说，属于井干类型的栅居。

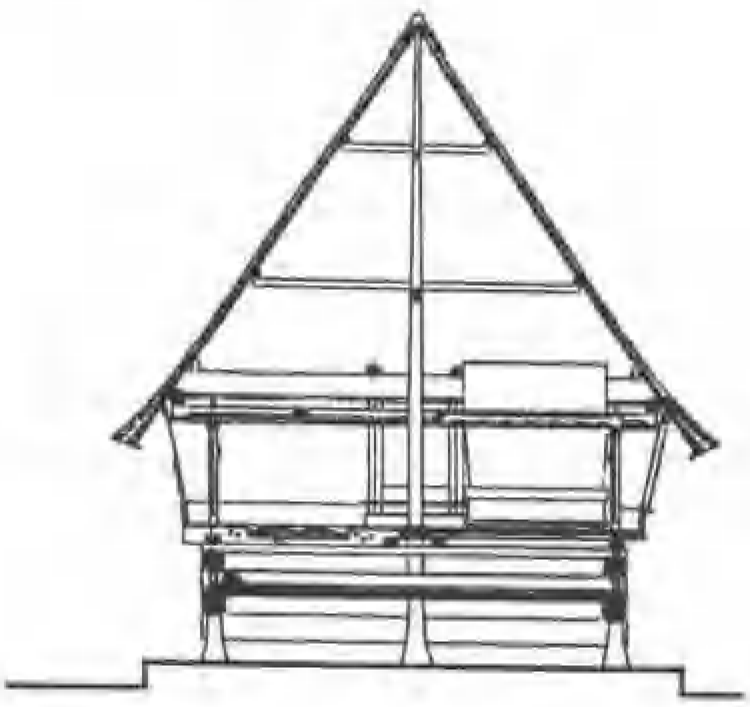
基于同样的理由，我们也可将黑龙江下游的高里特人的仓房称为干栏建筑。这种仓房“其脚甚高，使鼠不能上，与棱仓式之形酷似，房上盖草，下立长柱，缀以锋锷使鼠不能入”[24]；这里所说的“棱仓式之形”即是用原木构成的井干状壁体。总不能因为其上部结构为井干就将这种“其脚甚高”的建筑排斥在干栏建筑之外吧。这种形式的仓房还见于吉林辑安麻线沟高句丽墓壁画，其“瓴脊有两团



吉林辑安麻线沟高句丽墓壁画所示干栏建筑

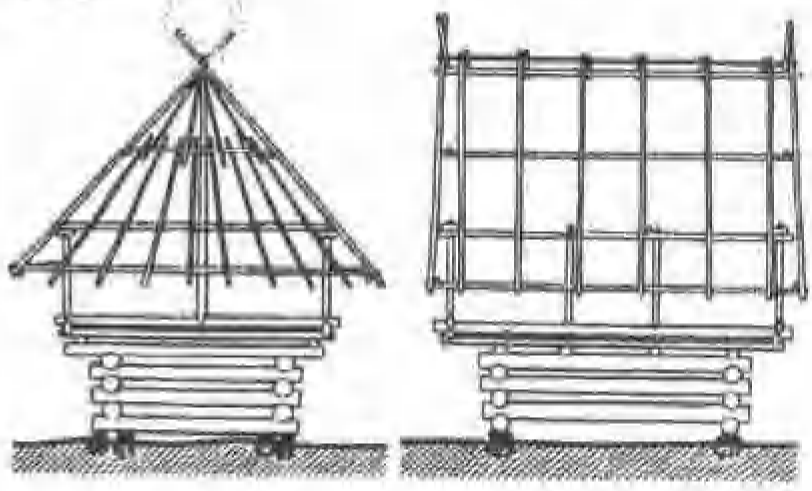


阿拉斯加的高仓



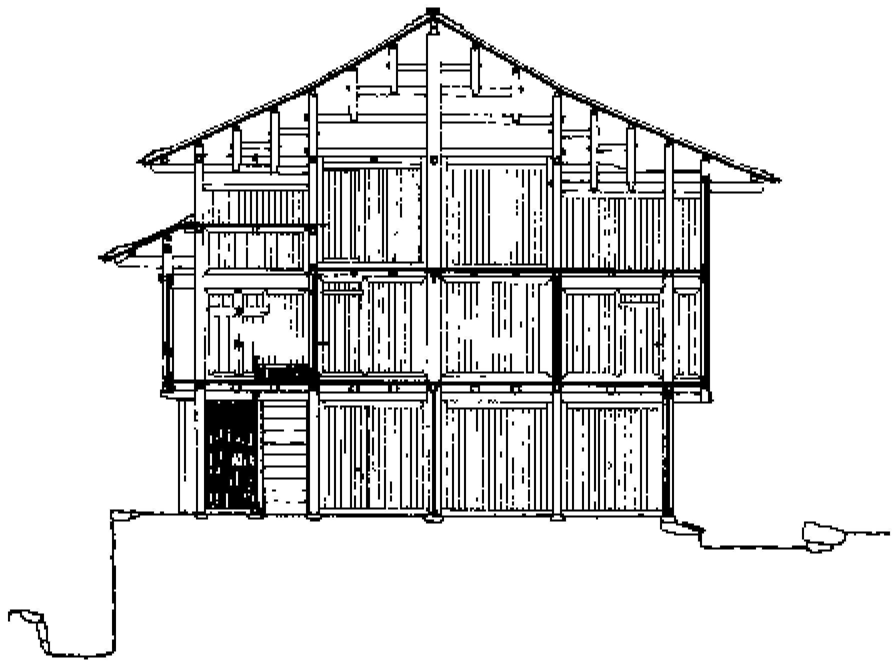


巴搭族的酋长住宅



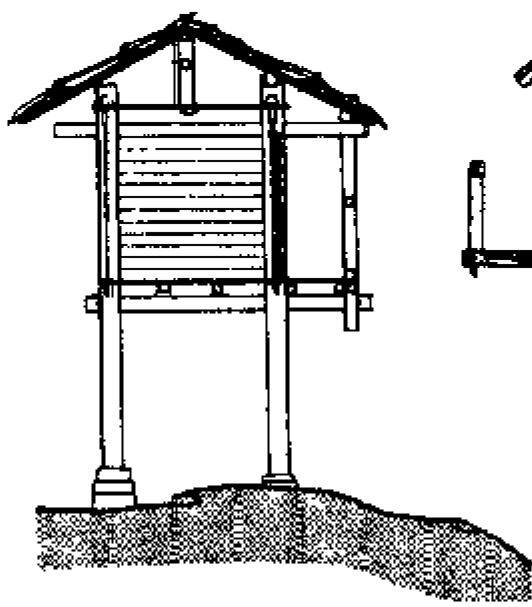
苏拉威西杜拉其住宅

左向飘飞的云朵，顶下有四根赭色楹柱，其上横向交加木头，组成栅栏状，中间有两块盾牌状物，底部则由六根赭色柱子支起，离开地面”[25]。所谓“横向交加木头，组成栅栏状”，当系井干壁。

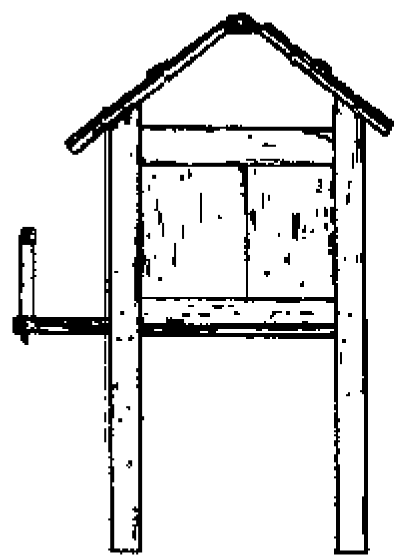


侗族木楼构架

井干类型的栅居在东南亚地区至今仍能见到。苏门答腊岛的某些巴搭族建筑物也是用水平叠置的井干状的原木来支承地板梁，所不同的只是这些原木不是在纵横两个方向上都处于同一平面上，而是在纵横两个方向上交错叠置，它们的交点互相咬合在一起，树立在交点之上的立柱下端有一长榫头准确地贯穿这几根原木而直抵距地面不远处，加强了交点的稳固性。同样原理的住宅在苏拉威西岛北部的杜拉其族中也可见到，只是没有贯通的长榫而已。



侗族谷仓



广州汉墓木仓

二、整体框架体系

整体框架体系即是干栏建筑的下部支撑部分和上部庇护结构呈整体框架的结构体系，简单地说就是用贯通上下的长柱取代下层短柱的栅居。因此也可以说整体框架体系是在栅居的基础上发展而成的。

其实，整体框架体系的灵感也可能来自在多棵大树上架设的巢居。如果分别在树干的中部和端部绑扎巢居的底架和顶棚，就构成了最简朴的整体框架结构。但由于技术水平的限制，真正由人工有意识地运用这种结构的时间当不会太早。

云南石寨山出土的“杀人祭铜柱场面盖虎平细腰贮贝器”（M12:26）所表现的干栏建筑主要由两根由底到顶贯通的粗大圆柱支撑，虽然尚未形成整体框架，但已经表露出突破栅居那种上下两部分各自独立格局的趋势。不过在其底架的几个角上仍有一根较细的桩柱作为支撑底架的辅助设施，说明当时这种结构还不十分完善，正处在由栅居向整体框架过渡的阶段。

广州汉墓出土的西汉中期木仓表明当时“整体框架体系”已趋于成熟。该仓“由四根柱子和上下共八条横梁组成一个框架，底部平铺四块薄板作地台，前面有平台伸出，并有栏板。上盖为两坡形式，前面出檐较大，两坡各由五块宽窄不一

的木板拼合成，板的接缝间以半圆形木条钉盖，以示瓦垄和脊"[26]。其整体形象与贵州从江一带侗族仍在使用的木仓如出一辙。然而，从广州汉墓出土的其他房屋模型来看，这种结构体系在当时尚不能与支撑框架体系相抗衡。

整体框架体系的定型以侗族"整柱建竖"的完备为主要标志。"整体建竖"是在每根长柱上分别凿穿上榫眼、中榫眼和地脚孔，以枋穿连将柱竖起，上榫眼和木枋穿连处正是天花板部位；中榫眼部位为铺楼板处，柱子下端的地脚孔是安上木枋或圆杉木做的'地脚'，以嵌楼下壁板，将三或五根柱穿连起来为一排，每柱的正中间柱最高，两边次之，前后柱最矮，矮柱与高柱之间再加以小柱穿连架梁，将二或三五排穿连的柱竖起用枋穿连起来，便成了整个房屋的架子"[27]。这样构成的框架，由于在水平方向上都有穿枋互相联系，具有很好的整体性，即使有一两根柱脚悬空，也不至于歪斜倒塌，抗震效果也很好，因而比支撑框架体系有更多的优越性。加之这种体系对多种地形条件都能适应，可以极大地减少工程土方量，节约大量人力财力，施工进度自然也随之加快，所以这种整体框架体系最终取代了支撑框架体系而成为干栏建筑的主要结构体系。

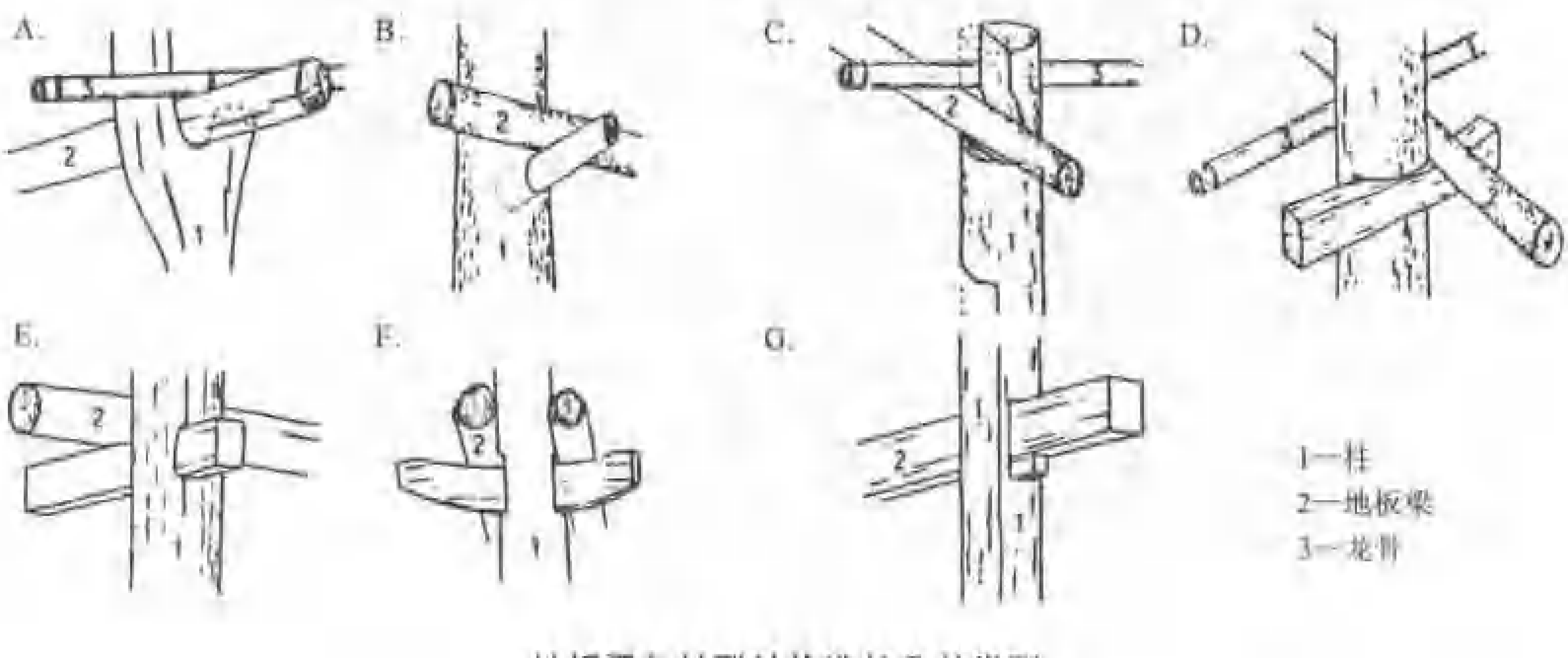
整体框架体系的发生和发展是否一定与榫卯技术的成熟有关呢？笔者以为不可一概而论。姑且不说在盛产竹材地区建造干栏建筑的主要材料竹子本身并不特别适于开凿榫卯，就连目前有些少数民族仍在应用的联结构造方式中，也很少有严格意义上的榫卯，充其量只能算是有些原始的榫卯而已。试以泰国某些山地民族干栏建筑中地板梁与柱的联结构造为例来看几种与榫卯作用相似的联结方式。

A.叉木：克伦族一般利用立柱上保留着的天然树杈来支撑地板梁，这种方式大概是最为原始而又简便易行的联结方式。

B.在没有适当的天然树杈时，就在立柱上凿洞插入一根树枝来代替叉木。

C.当柱子较粗时，将柱子上端砍出一台阶状缺口来搁置地板梁，必要时甚至可削去原截面的一半。

D.也可在粗柱侧面砍出凹槽，嵌上一根树枝来代替叉木。



地板梁与柱联结构造的几种类型

E.如果将代替叉木的树枝贯穿立柱，则更为稳固。

F.将 E 的树枝改换成短木，就成为两肘木，可以同时承载两根梁。

G.将地板梁完全贯穿立柱，这是最稳固的联结方式，但只能用于立柱较粗的场合。

此外，用藤条或竹篾绑扎，也是最常用的联结方式。

由上述几种方式可以看出，即使是整体框架体系也不一定非用榫卯联结不可，利用其他方式同样可以满足要求，只是稳固程度不如榫卯罢了。可见整体框架体系同样经历了由简单到复杂，由粗糙到精致，由利用自然条件到创造人为条件这样一个漫长的发展过程。同时也说明整体框架体系的发生和发展并不一定要以榫卯技术的成熟为前提，相反，倒极有可能是整体框架的出现促进了榫卯技术的完善，因为技术的进步往往产生于工程实践的需求之中。

除了侗族木楼大多在柱脚之间设置水平联结构件使构架的下部也形成稳固整体之外，属于整体框架体系的其他构架一般只是在上半部有良好的水平联系，好在这些建筑高度有限，尽管还不能算作是完整的整体框架，也足以满足要求了。另一方面，早期的构架在纵向联结上相对较弱，与柱贯通的地板梁常常布置在横向，纵向联结一般只能借助于地板龙骨和屋檩，因而也还不能称做是完整的整体框架，直到增加了纵向的“穿”以后，其整体性才大大增强。实质上这时的整体框架已经同穿斗式构架几无二致。

第二节　干栏建筑的构架类型

一、干栏建筑构架的演变

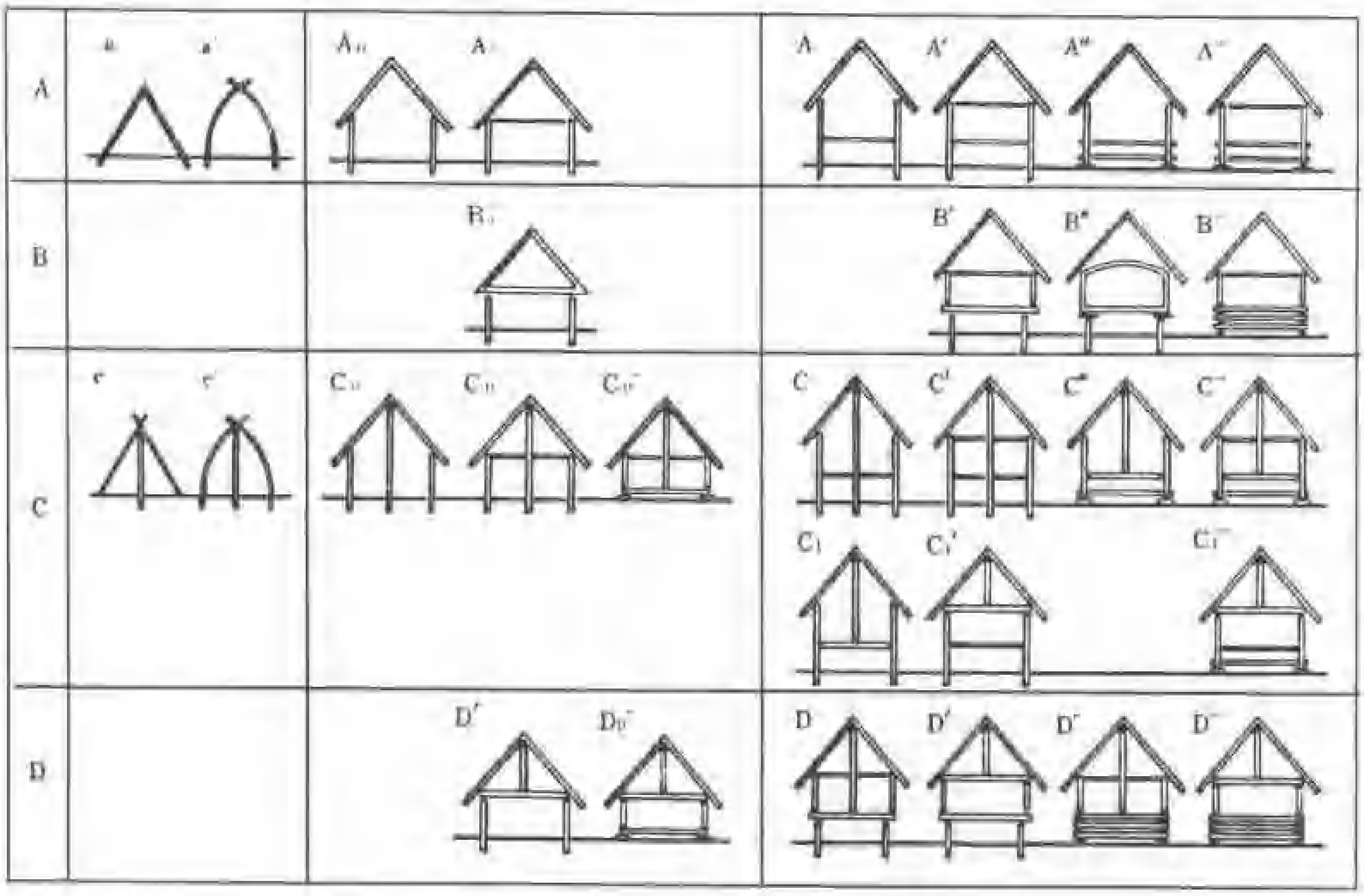
在干栏建筑的早期，也就是支撑框架体系占主导地位的时期，干栏建筑构架的演变主要反映在上部庇护结构上，及至整体框架体系成熟之后，其构架本身也发生了整体性的变化。当然构架本身的变化也在一定程度上促进了结构体系的变化。

当人们刚开始“构木为巢”时，为了遮蔽风雨而搭设的棚架，其最简单的形式可能类似于鄂伦春人的“奥伦”，即用细长的树枝拱成半圆形篷架。不过这种用单根树枝拱成的篷架空间容量毕竟有限，为扩大空间，人们遂改用两根树枝交叉搭成三角形篷架。起初选用的树枝较细而有些自然弯曲，因而在断面上仍可显现出拱型曲线，成为由半圆形篷架向三角形篷架过渡的中间形式；后来选用粗而直的树枝交叉绑扎，形成完整的三角形篷架，这也是最早的人字形构架或曰大叉手构架。这种交叉的树枝，也就是后来所说的千木的雏形。

为了进一步扩大居住空间，原来搁置在底架上的篷架被柱子或板壁顶起，开始具有了屋顶的意味。在这种场合，交叉的斜梁不是被固定在底架上而是被绑扎在柱端或板壁上端，稳固性较差，有时不得不用一根水平梁来加强水平联系，则形成（A′）的形式；如果屋顶的坡度过缓，仅靠斜梁支承的脊檩就会显得很薄弱，这时就不得不在水平梁上树立一根短柱（即蜀柱）来承托脊檩（C_1′）。

除了上述以交叉斜梁为骨架的构造形式之外，还有一种古老的构造形式，即

东南亚木构架类型一览

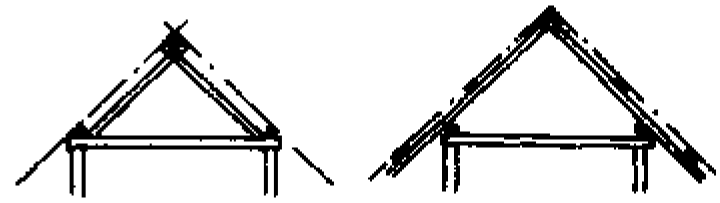




东南亚木构架类型的分布

“承脊柱”的形式。在这种形式中，起主要结构作用的不是构架而是直接承托脊檩的承脊柱。这种形式的发生大概是因为施工方式的不同所致。如果在搭设三角形篷架时，不是先用交叉的斜梁来支撑脊檩而是用两根直立的立柱预先将脊檩支托起来，然后再以脊檩为支点斜搭上树枝，这两根立柱的意义自然不可低估。而这种施工方式又的确是存在过的，台湾的平埔族在建筑房屋时，就是先立柱架脊檩，然后用茅草等编结成两扇屋盖，再由众人合力将屋盖举起搭置在脊檩上，故又称为“乘屋”。这种有承脊柱的形式（C）在内部空间扩大时依然保持着；基于操作方便的考虑，承脊柱又从直接树立在地面上演化为

插立在地板上（C_1）；为加强抵抗横向振动的能力，在有承脊柱的场合，也经常增设联结两侧檐柱的水平架，这样就产生了（C′）这种形式。



人字架　　　　大叉手

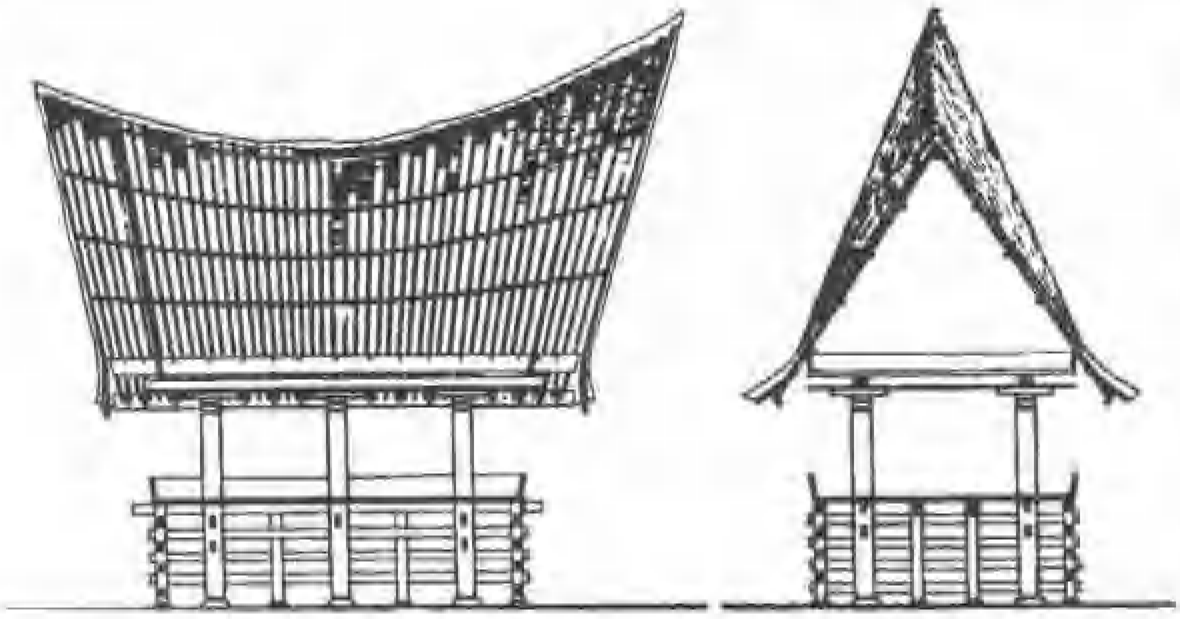
在实际应用中，（A′）这种形式又派生出两种不同的类型：第一种可称为“人字架”，即两根斜梁的下端都固定在水平梁上；与之略有不同的第二种类型则是将两根斜梁的下端搁置在由水平梁所承托的桁上，因其斜梁外观如叉手状，故可将这种类型称为“大叉手”。这两种类型都可以避免屋顶荷载集中在脊檩上。类似地，（C_1′）也可以出现相应的变化形式。

在上述各种构架类型中，都可能有上下两部分各自独立或合二为一的情形，如像A组和B组，C组与D组等，不再分述。

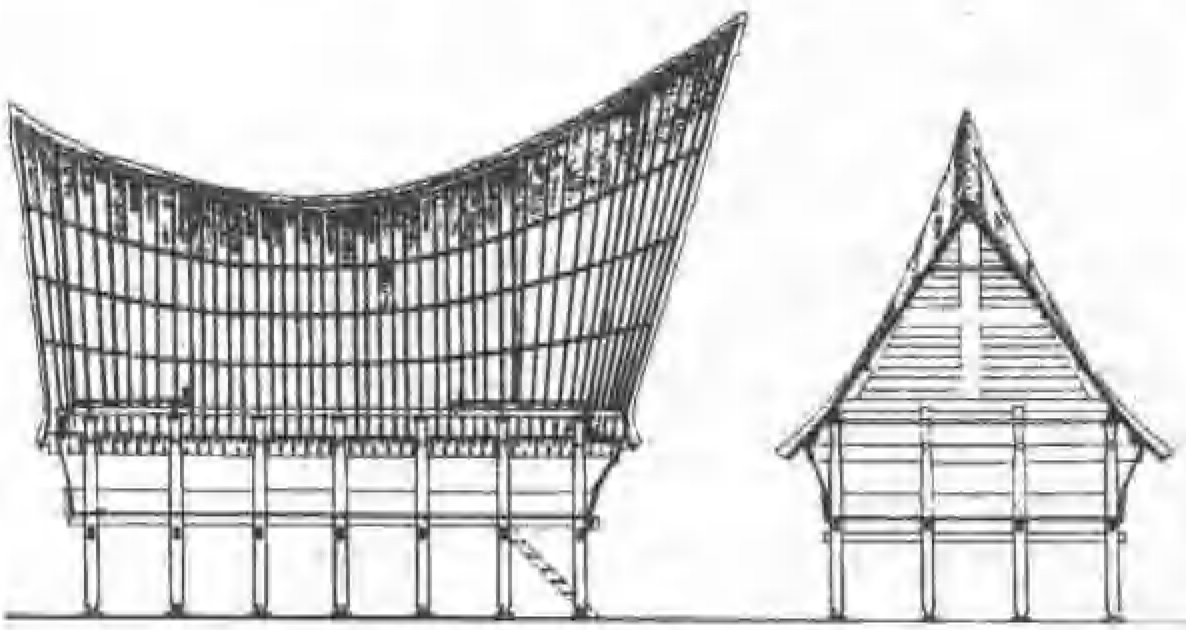
从分布范围来看，A组分布的地域最广，从我国西南地区，到印度支那半岛、马来半岛、苏门答腊、爪哇、婆罗洲、苏拉威西以及菲律宾等地都有广泛应用。带有承脊柱的C组一般见于规模较小的住宅，除了在云南所发现的早期实例之外，至今仍残存在从越南北部到泰国北部一带的山地中，同时在巴拉望岛及婆罗洲的大规模长屋中也有这种形式。将这种分布特点置于历史和社会的背景之中，就可以发现有许多值得玩味之处：A组处在东南亚社会经济较为发达的地域，人口密度也较高，虽然不免混杂着一些地域手法，但依然比较忠实地维持着原有格局；C组处在与中国毗邻地区，应该占有技术交流的优势，也可能留有一些从早期就流传下来的古老形式的痕迹。凡此种种，都提示我们，在A、C这两种形式中也许可以看到早期木构技术的交流及其演变的某些特点。

在B组中，B″这种形式似乎保存着更多的早期烙印。尽管这种形式目前主要用于仓房等场合，分布的范围也有限，但这并不意味着它在干栏建筑构架演进过程中无关大局。我们知道，在以农耕为主的古代社会中，粮食储藏在人们生活中历来是至关紧要的大事，而以满足贮藏粮食的要求为主要功能的仓房也始终是人类营造活动的一个重要内容。或许可以这样说，人类对粮食贮藏的关注几乎等同于对自身庇护的关注，这一点可以从古代墓葬中陪葬的大量仓房明器得到间接证明。在这些仓房明器中甚至还贮有少许谷物，以此来表明主人的殷实富有并使主人在阴间亦无饥饿之忧。事实上，仓房建筑与住房建筑在早期并无太大差别，当时的仓房无论在形式或结构上都有许多类似于居住建筑的特征，以至于人们有时竟不得不以有无火塘为根据来判别究竟是住房还是仓房。随着人们对居住环境的要求越来越高，两者的差距才渐次拉大，居住建筑在各方面的进步都比较明显，而仓房建筑则更多地保持着若干固有特征，这对于我们了解干栏建筑的早期格局无疑是有所帮助的。

苏门答腊的托叭·巴搭族高仓就是一个典型范例。这种高仓在外观上与该族住宅几乎一模一样，所不同的只是在对空间的利用方式以及某些细部处理上存在着一些微小的差异。然而，正是这些微小的差异，使我们得以探究这个部族的建筑演进过程。这种高仓在结构上属于支撑框架体系，由六根短柱作为下部支撑结构，在



苏门答腊岛托叭·巴搭族谷仓



苏门答腊岛托叭·巴搭族住宅

这些短柱顶端置有圆形薄木板，这是古代石制防鼠板的替代品[28]，可以防止老鼠及其他小动物沿着柱子爬进仓内；圆木板上有横向的木架将柱子联结成三组，木梁上又有两条桁作为纵向联系，仓房的底板即搁置在桁上。值得注意的是它的底板并不是满铺的，而是在板与板之间留出一定的缝隙，借以保障室内空气的流通，这对于粮食贮藏来说又是极其重要的。另外，仓房的四壁分别由两坡屋面和两端的山花构成，也就是说，整个屋架是搁置在地板上的。它使我们联想到干栏建筑的早期形式：在总体特征上，它与鄂伦春人的“奥伦”何其相似！这种建筑形式在当时也许是最为简便易得的，对于习惯于居高生活的人们来说也可权作栖身之处。因此可以设想这种建筑形式可能曾经同时应用于居住建筑和仓房建筑之中。

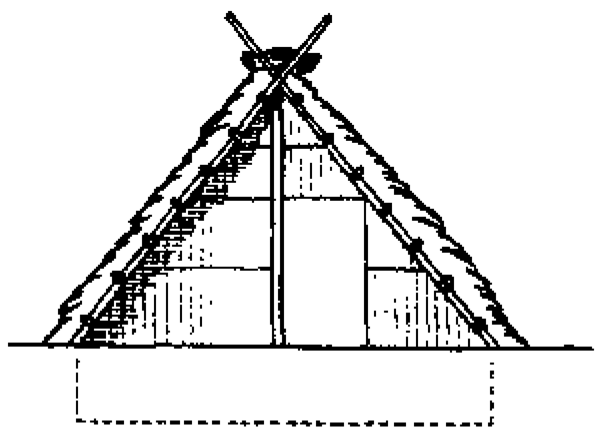
然而，人们毕竟不会满足于在这种低矮狭小的空间中长期生活。他们逐渐尝试将屋架承托在柱端，拉大地板与屋面之间的距离，以求获得适宜的空间体积。解决这个问题的途径有二，一是增加立柱的高度，二是降低地板面的高度。托叭·巴搭族大概采用的是后一种方式，其高仓上附设着的露天地板就是一个最好的证据：这种露天地板一般架设在距地1~2米高处，由高仓立柱周围附设的几根短柱加上纵横桁梁来支承，形成一个没有四面墙壁的开敞空间，白天可作孩子们的游乐场，夜晚则是未婚青年的临时寝卧处。如果在其四周加上板壁，这座高仓立刻就

可变为住宅，当然还需拆掉仓房原有的底板。只需将该族的仓房与住宅详加比照，便不致将此说断为臆测。如此看来，与其说这种带有露天地板的高仓是对居住形式的模拟，莫如说它是对住宅演化进程的一种追忆。

二、几种主要的构架类型

1. 大叉手

托叭人的谷仓屋架属于（B''）的大叉手型。但真正承载屋面荷载的并不是几根大叉手，而是由密集的细小椽子和起纵向联结作用的檩条编织而成的整片屋面，两面屋面相交处绑有由中央向两端缓缓翘起的细小脊檩，这根脊檩的构造意义大大超过了结构意义，在满足实用需要的同时获得了理想的视觉效果。尽管在这里并不是以大叉手直接承重，但它那交叉的椽子支承脊檩的形式仍可归于大叉手构架。

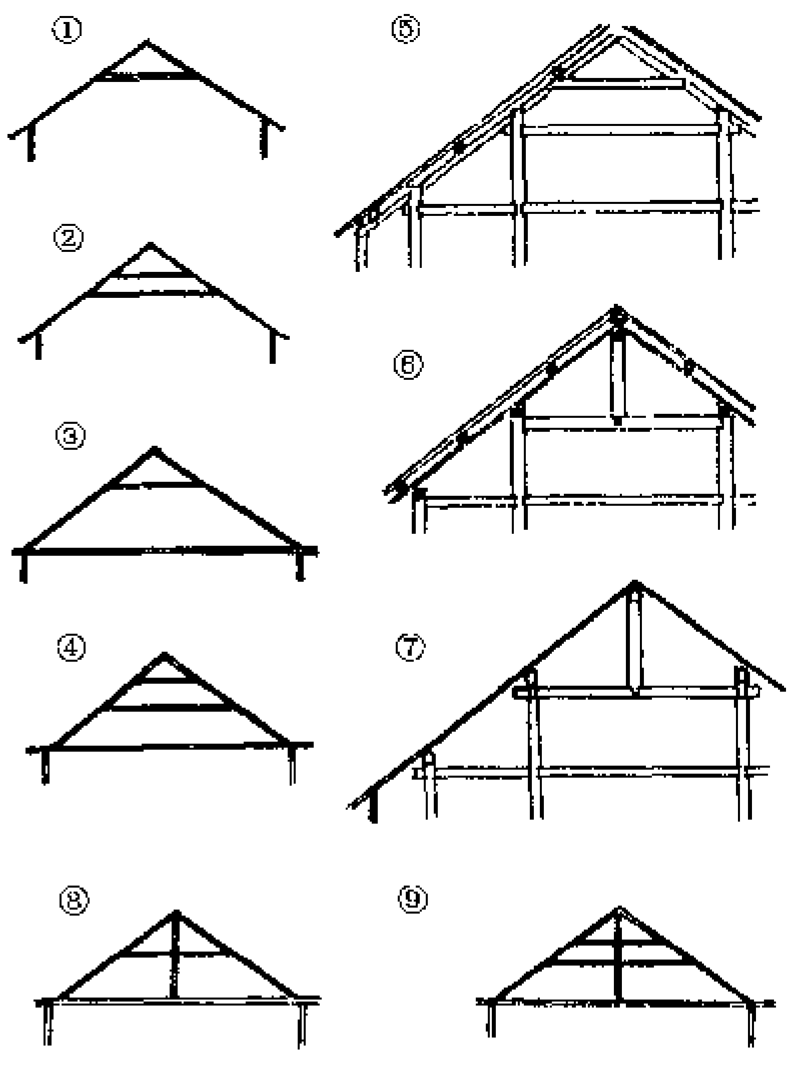


天地根元造

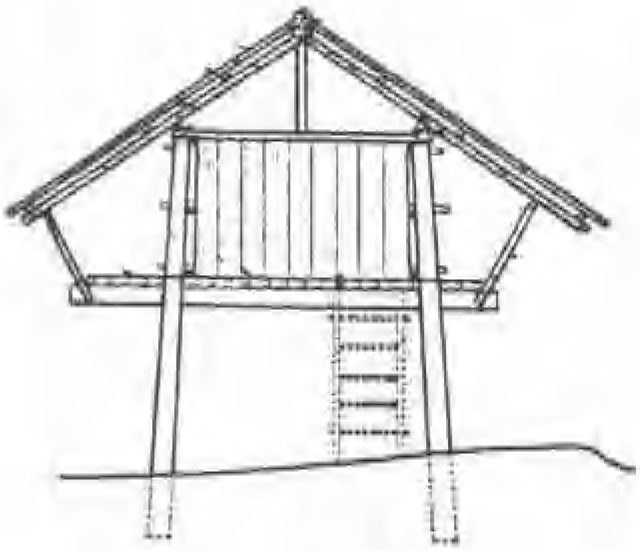
这种由交叉椽子支承脊檩的做法可能脱胎于早期的三角形篷架，或者是所谓的“天地根元造”那样的由密集排列的椽子所构成的两坡屋顶。其发展形式就是商周时期常用的大叉手屋架。

大叉手屋架在早期干栏建筑中可能占有主导地位，其缺点是横向联系较弱。当斜梁下端固定在底架上时，这个问题尚不十分突出；但当斜梁的下端由柱顶的桁来支承时，增强水平联系就显得很有必要了。于是在斜梁的下端加上了水平梁，使之具有了三角形屋架的意味。云南傣族住宅的几种屋架形式形象地反映出由简单的大叉手屋架向三角形屋架转变的演进过程。其中的①～④表明早期的水平联系只是在接近脊檩处加设短梁，后来这种水平梁的位置逐渐降低，数量也逐渐增多，最后降至斜梁下端。⑤是瑞丽傣族民居的屋架形式，可看做是③的发展形式。

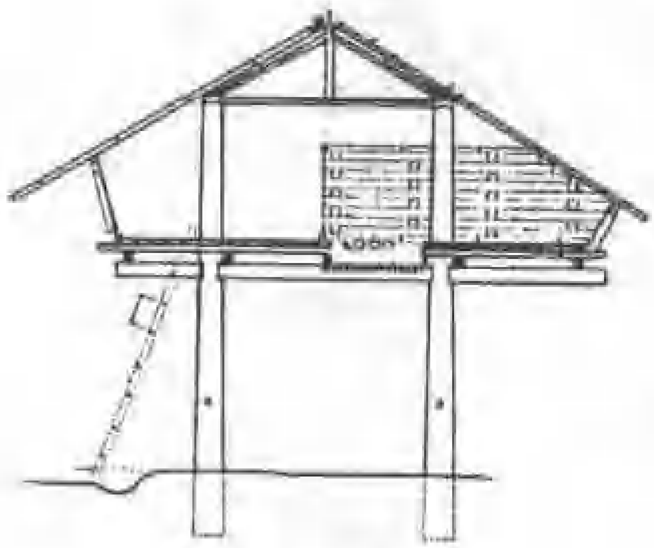
在三角形的大叉手屋架横梁上架设一根短柱来支撑脊檩，可使屋架的整体性更强。滇西傣族就有这种做法，如屋架中的⑥、⑦即是。类似地，西双版纳傣族屋架中的⑧、⑨两种形式，也不过是在③、④的基础上变化而成。有些受傣族影响较深的哈尼族住宅也有类似的屋架形式，由于有短柱支撑脊檩，其大叉手可以由较为细小的材料来充任。



西双版纳傣族住宅构架



拉佤族大叉手构架谷仓



克伦族人字架出工小屋

当大叉手过长时，有必要在其端部增加辅助支撑，典型实例如泰国北部拉佤族谷仓，向外伸展的大叉手实际上兼有披檐的意义，对于保护墙面免遭雨淋很有好处。

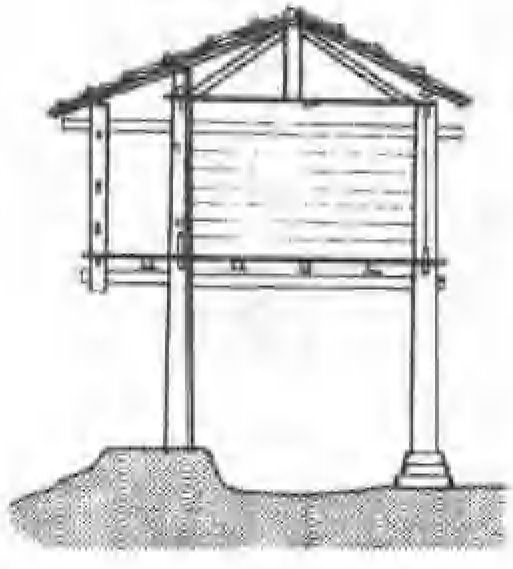
2. 人字架

将大叉手的下端向内收缩，直接搁置在水平联系梁上，就成为我们所说的人字架。在跨度较小的场合，除了脊檩仍由人字架支撑外，其余的檩条已改由梁或柱来承托。这种类型的构架并未得到很大发展，反而是后来出现的加有短柱的形式较为常见。不过在这种场合，人字架已从主角变为配角，只起辅助作用了。在泰国北部的克伦人出工小屋中，人字架的端部设在桁上，表现出向内收缩的过渡形式。当然，当跨度较大时，加有短柱的人字架本身也要承托部分檩条，这也正是拉佤族干栏谷仓与克伦族出工小屋在构架上表现出来的细小差别。

从实际情况来看，拉佤族的人字架已经基本上完成了由桁向梁内移的转换，而真正较为典型的人字架加短柱的例子则出现在贵州从江木仓之中。

3. 柱承重构架

主要利用立柱直接支撑脊檩和檐檩（或其他檩条），然后再在檩条上铺设椽子构成屋面

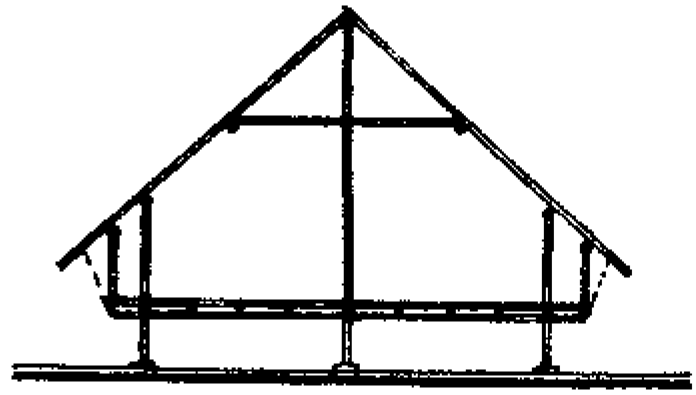


贵州从江县巨洞谷仓（人字架）



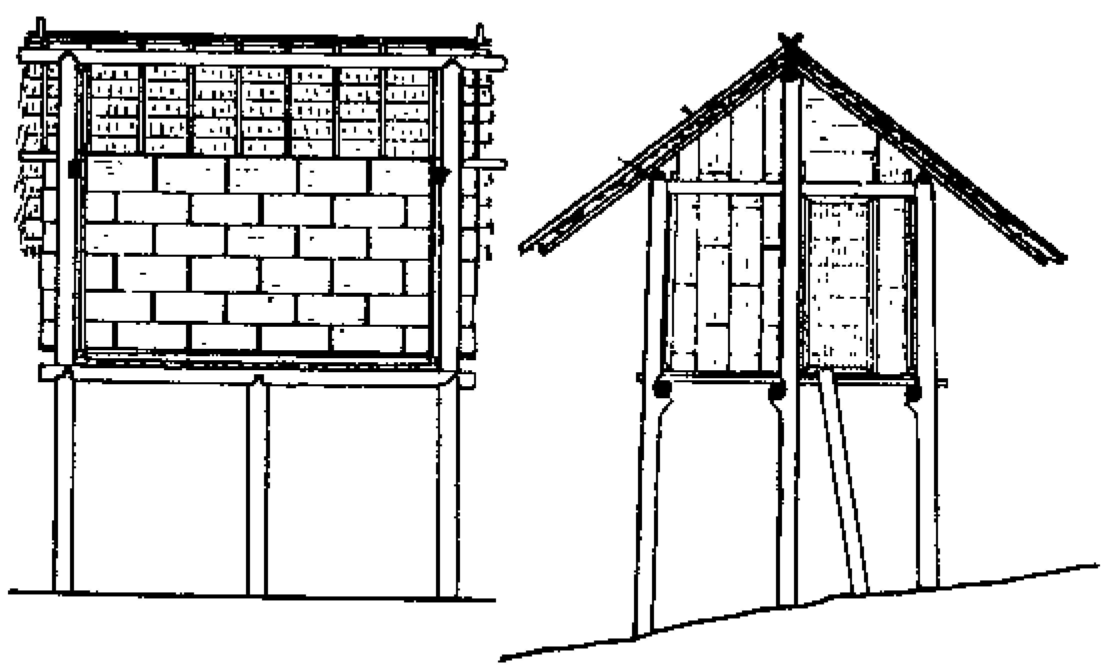
拉佤族人字架谷仓

的方法，历史也很久远。依据所支撑檩条位置的不同，又有“承脊柱”（支撑脊檩）和“承檩柱”（支撑檐檩或其他檩条）的区别。虽然“承脊柱”本身即可构成一种构架类型（详下文），这里所说的柱承重构架则是这两类柱子共同作用的结果。

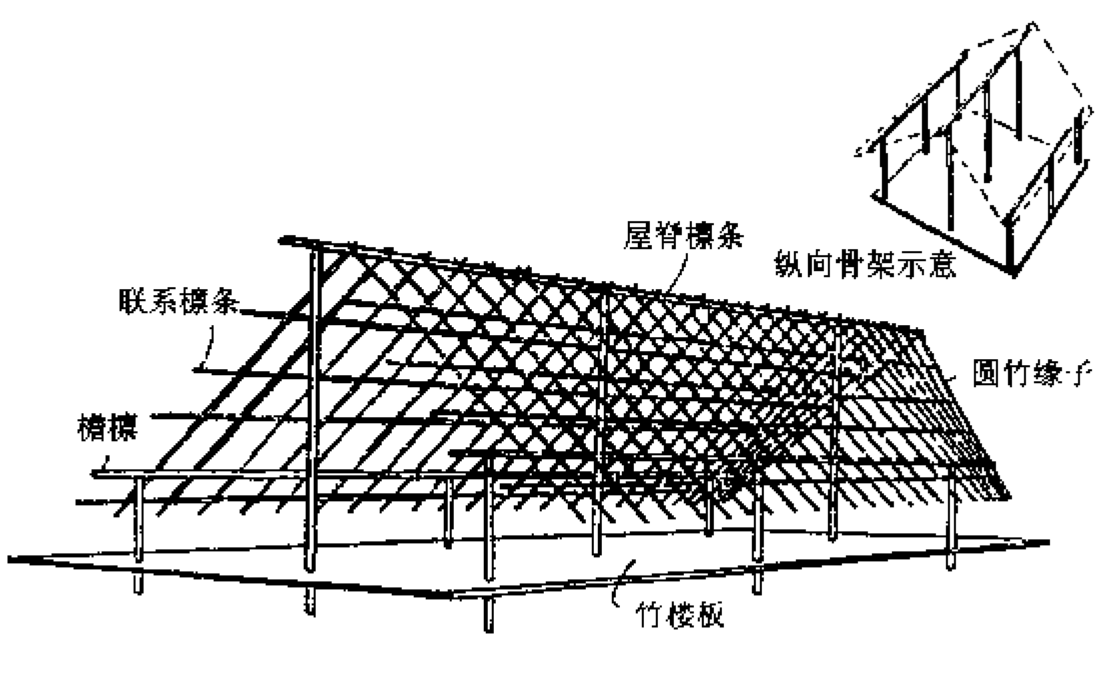


盈江卡场区景颇族沙永强宅剖面

单纯采用柱承重构架的情形已不多见，但泰国北部山区拉祜族的一室型高仓还保持着这种做法。云南景颇族住宅所采用的“竹结构和竹木结构的承重构架是由中柱与脊檩及边柱与檐檩分别构成三个纵向承重架子，椽子承受屋面重量直接搭在承重架子上。横向除椽子外无其他联系构件，故柱网布置仅有纵向格局，横向开间的规律不大严格”[29]，这里所说的中柱及边柱即是承脊柱及承檩柱。上述情形大概适用于跨度较小的场合。现在比较常见的是在横向加设水平或斜向支撑，以加强屋面刚度。盈江县卡场区沙永强宅即是在中柱上设置水平支撑的一个例子，这种做法也见于瑞丽南京里的景颇族住宅。此外，偶尔还有加设两道水平支撑的做法，已经接近于三角形屋架的形式了。采用斜撑的做法过去多见于山官头人住宅，目前尚有斜撑与水平支撑共存的情形，只是二者多不在同一垂直平面上。



拉祜族一室型高仓



景颇族柱承重构架示意

沧源佤族和泰国阿卡族也采用柱承重构架，但佤族一般只用水平支撑，而阿卡族不但有水平支撑还有纵

向支撑。这些情况都说明，柱承重构架具有操作简便的优点，但稳定性较差的缺点也很突出，从这个角度来说，这种构架虽然将建筑的上下两部分合二为一，也还不能算是真正的整体框架体系。增加水平支撑的做法正是弥补这个缺陷的最简单的一种措施。

4.承脊柱构架

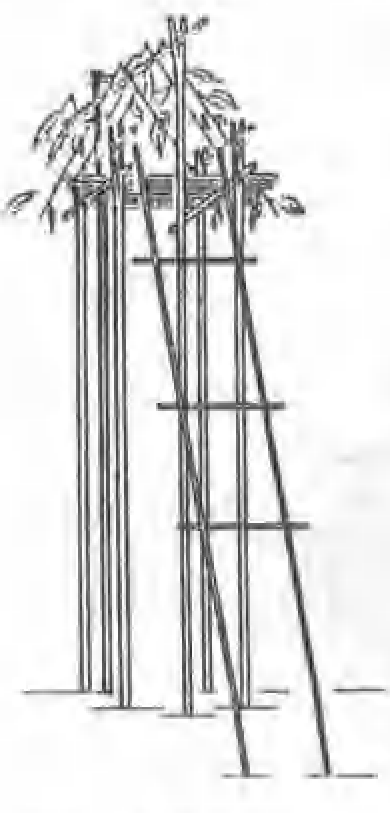
粗看之下，泰国拉祜族住宅构架基本上与景颇族住宅相同，只是由于跨度较大，就在三列柱子之外增加了两列侧柱，又在原来的边柱柱头上增加了水平联系梁，檩条也直接由梁来承托，抵抗横向振动的能力有所提高。但细加观察，就可发现这种构架与前面所说的柱承重构架还是有所区别的，最突出的一个特征就是它的中柱与边柱不是处在同一垂直面上，支撑脊檩的承脊柱与支撑檐檩的承檩柱是互不相干的两个系统。我们把这种类型的构架称为承脊柱构架，以示与普通柱承重构架的区别。

根据承脊柱具体位置的不同，又可以有以下几种不同的形式。

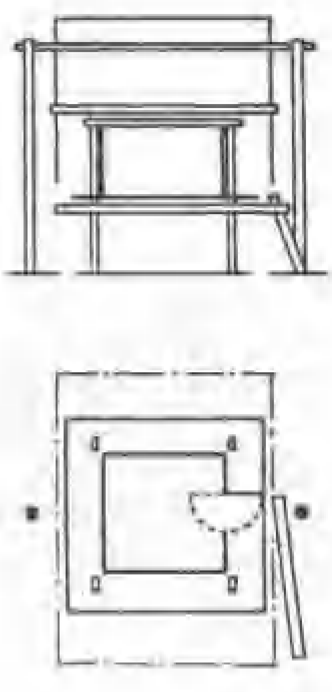
（1）远离山墙式

这种形式是指主要的两根承脊柱各自向外远离山墙独立支撑着脊檩的两端。日本古代铜铎绘画以及土器绘画上均表现有这种形式的干栏建筑。出现这种形式的原因为何，现在尚不清楚，可能与长脊短檐的屋顶形式有关，至少位于两端的承脊柱对于挑出山墙面过长的脊檩所起的承托作用是显而易见的。

泰国北部的阿卡族谷仓至今依然顽强地保存着这种古老的形式。这种形式除了用于悬山顶的场合之外，也可用于在悬山顶两山面加设披檐的场合，可以使人联想到屋顶形式逐渐演化的某些片断。然而，最能反映这种形式的嬗变关系的，可能要数克伦族常常架设的临时性神屋。克伦族的神屋是土地神的住宅，在克伦人的心目中占有重要地位。建造神屋更是举行重要仪典时必不可少的活动。这种神屋尽管很小，但在构造方式上与实际建筑相差不多，且多已程式化，不会轻易变更。也



克伦族临时搭建的神屋



阿卡族谷仓



日本古代铜铎绘画

就是说，在它的身上必定保存着较为久远的原始状态的某些特征。其建造过程就可给人以某种暗示：建造神屋时，先在地上立起三根柱，中间那根作为承脊柱，与其他两柱形成等腰三角形平面关系，高度也超过它们；然后再同样地在对称位置上立起三根柱子。所有柱子的顶部都用刀子刻出深浅不同的口子来架设屋檩，屋檩上铺葺树枝，然后在柱子的上半部搭起地板横梁，放上数根短木作为地板，神屋即告完成。可见这种远离山墙的形式是有意识地主动创造的产物，而不是因为脊檩过长而迫不得已地将承脊柱转移至端部。联想到目前克伦族住宅仍有将承脊柱紧贴于山面的做法（详见下文），极有可能是神屋构造方式的退化表现。

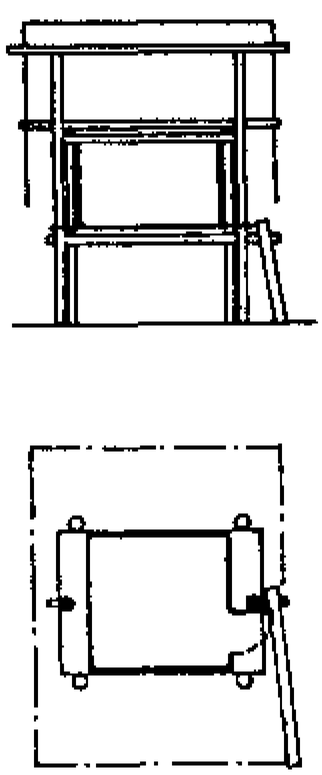
（2）紧贴山墙式

与上面所说的远离墙面的形式相反，承脊柱也可以紧贴山墙面设置。这种形式的特点在于承脊柱与山墙面的距离尽管很近，但它却固执地保持着惟我独尊的态势，不肯与山墙面溶为一体。在这里，承脊柱的象征意义可能超过了结构意义，人们似乎不愿意稍稍移动一下它的位置而使之成为规整的柱网中的一员，因为其间并不存在结构或构造上的障碍，惟一可以解释的原因就是习惯如此。

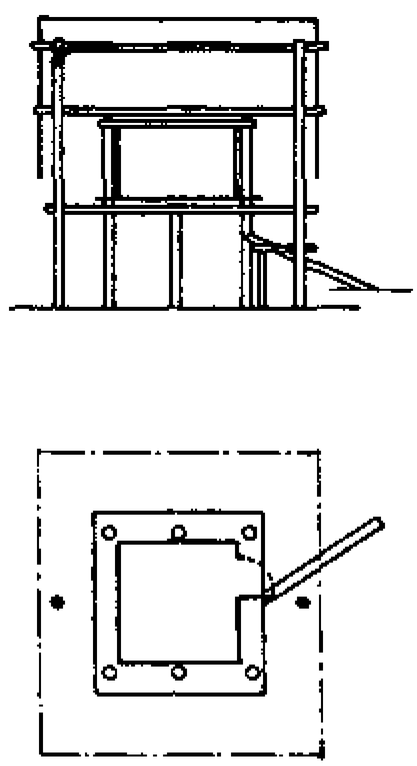
阿卡族谷仓中也有这种形式。虽然在我们所举的实例中，承脊柱的位置似乎并未紧贴山墙，但细加观察就会发现这是因为山墙本身内收的缘故，从承脊柱与承檩柱的相对位置来看，它的确应该属于紧贴山墙式。

（3）折中式

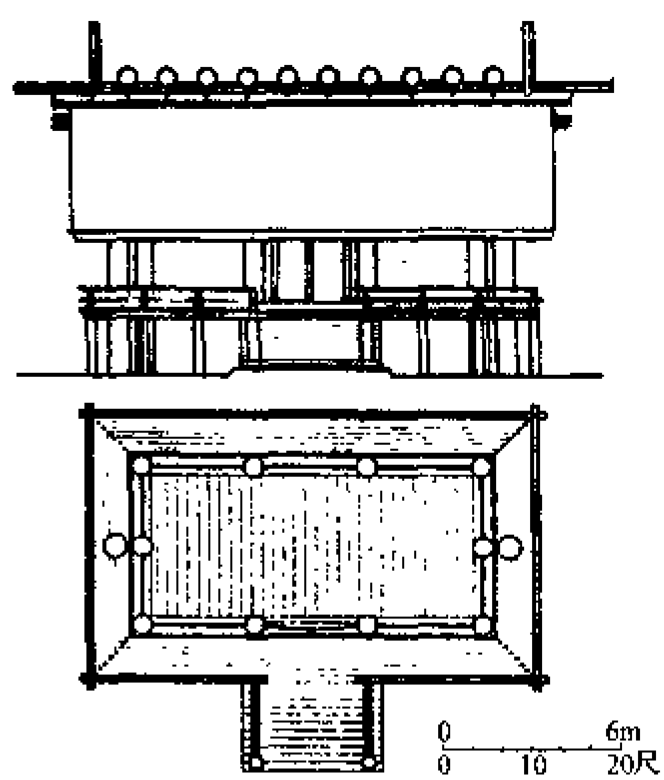
阿卡族谷仓中还有一种变化形式，其承脊柱的位置既不是远离山墙，也不是紧贴山墙，而是处在一个折中的位置，离山墙不远不近，故称之为“折中式”。在这种形式中，承脊柱不是像“远离山墙式”那样暴露在外，而是为悬山顶所覆盖，这样就可避免雨水直接淋湿柱子，延长其使用寿命。产生这种变化的原因是否就在



紧贴山墙的
承脊柱构架



阿卡族谷仓
（折中式承脊柱构架）



伊势神宫内宫正殿

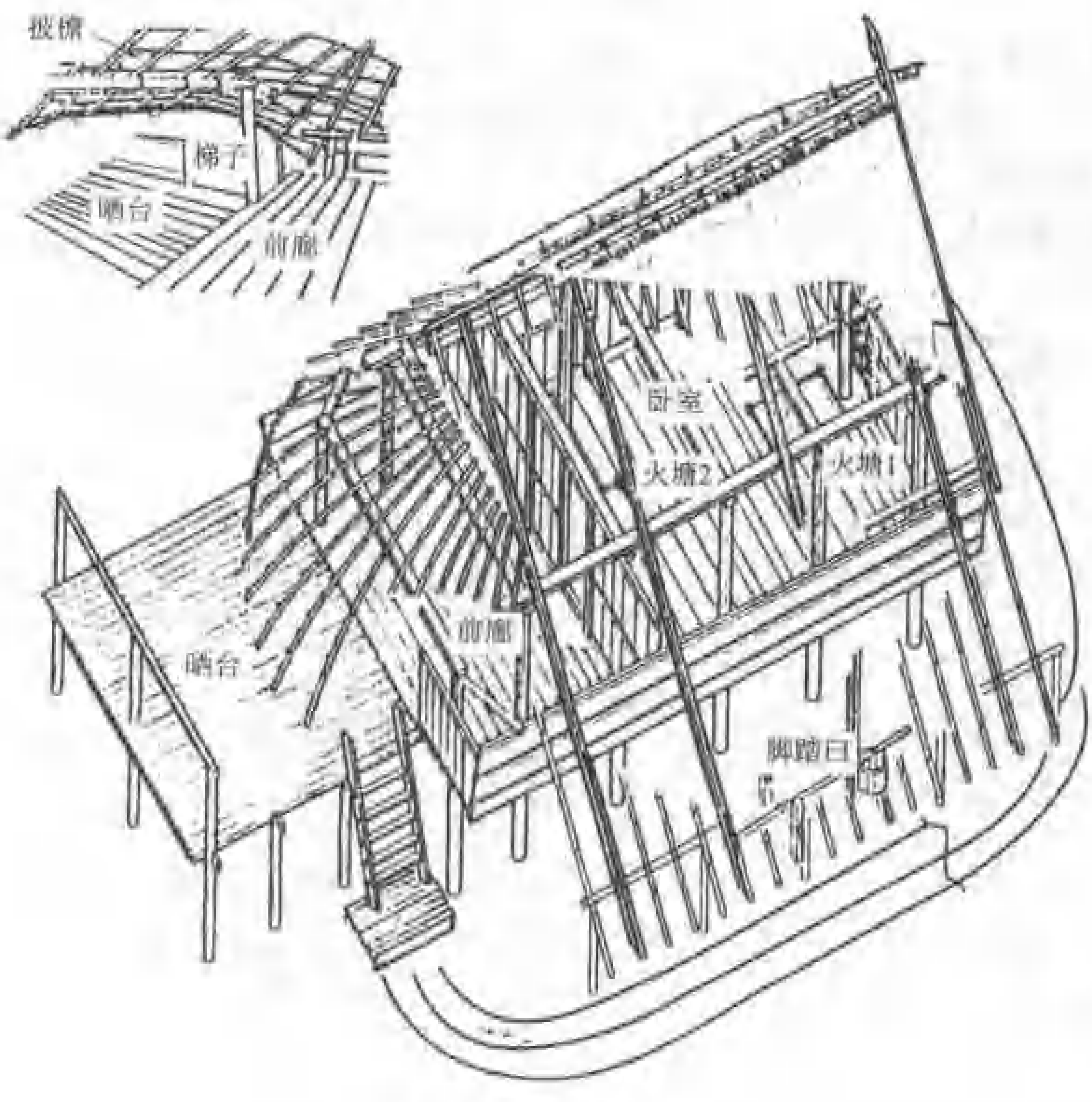
于此也未可知，但这起码是一个值得注意的因素。

有意思的是，这种形式也出现在日本古代的神社建筑上。最为典型的例子就是著名的伊势神宫内宫正殿，该殿虽然已是标准的悬山屋顶，但在外观形象上仍然流露出对长脊形式的怀旧情绪。

从逻辑上来说，上述三种类型似乎反映出一种渐变的关系，但这三种类型又同时出现在同一地区（泰国北部）、同一民族（阿卡族）的同类建筑（谷仓）中，这本身就是一个很有趣味的事实。这种同时存在的事实，也可能暗示着在事物的演进过程中并不总是呈现线性变化，不能简单地运用推理的方式去寻求答案。类似的情况还见于石寨山出土青铜器，在这些青铜器中我们可以看到（2）、（3）两种形式同时存在，其差别仅是在紧贴山墙的情况下在承脊柱上增加了斜撑去支撑伸展得过长的脊檩。

5.组合构架

前面所说的承脊柱构架多用于单开间的场合，当开间较多时，单用承脊柱就难以满足要求了。这时常常采取在两山处设置承脊柱，而在其余部分设置其他屋架的组合构造方式，为简单起见，不妨将这种组合形式称为组合构架，尽管其各个组成部分仍然保持着明显的个性特征，尚不能算是一种完满的构架形式。视屋架形式的不同，大致有以下几种组合方式。



拉侃族干栏住宅

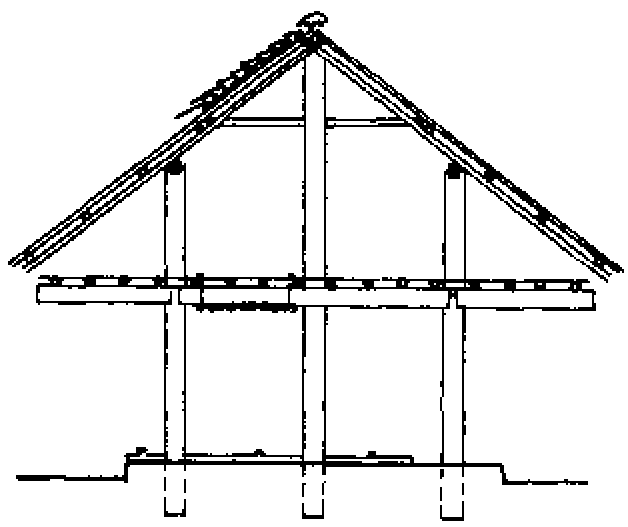
（1）承脊柱加大叉手

在这种组合中又有两种情况：a.脊檩仅由承脊柱支撑；b.脊檩由承脊柱和大叉手共同支撑。

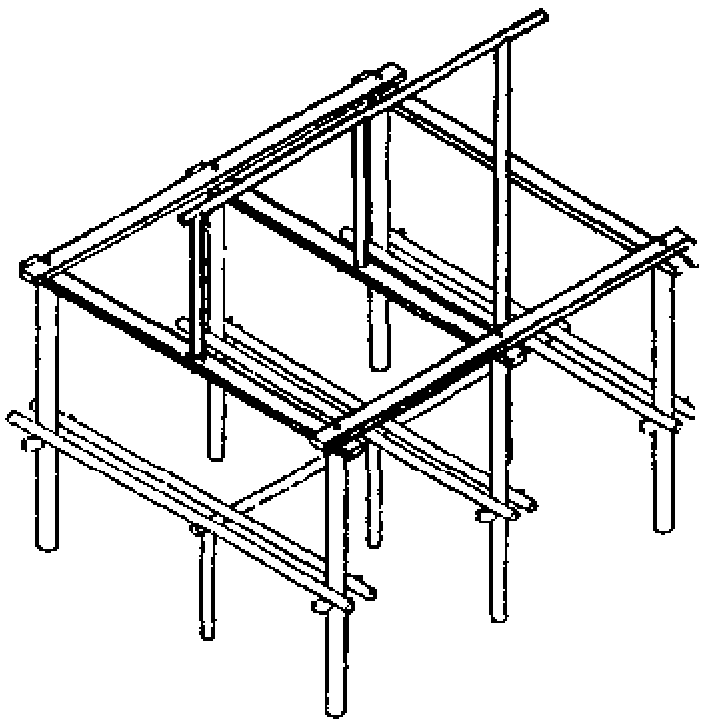
a型脊檩虽然主要由承脊柱支撑，但在大叉手的扶持下，加强了横向联系，也在一定程度上分解了脊檩所受的荷载。典型实例为拉佤族住宅的组合构架，其主屋部分采用了承脊柱加大叉手的组合方式，但在前廊部分则改用短柱来作

为辅助支撑形式，可能取其施工简便之利。另外需要注意的是在这种组合形式中，承脊柱的位置比较灵活，已不再局限于前面所说的三种位置。在这个实例中就可看到承脊柱位于山墙里侧的情况。

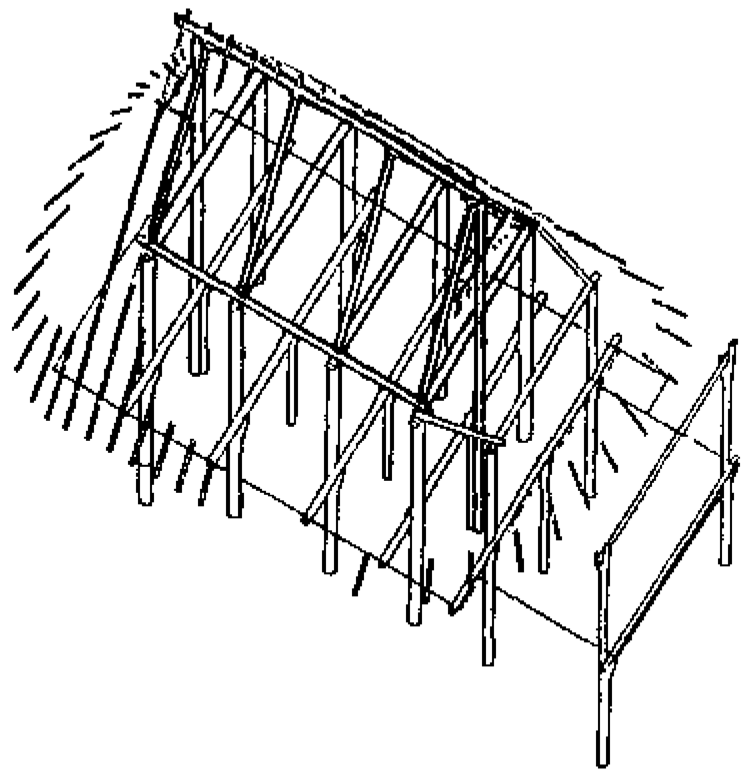
b型由于有承脊柱和大叉手共同支撑脊檩，从受力状况来说有一定的优越性，在掸族的出工小屋中，尽管承脊柱已足够粗大，却仍然要加设几根大叉手来共同支撑脊檩，看起来好像有些小题大作，但这也许正是其传统构架形式



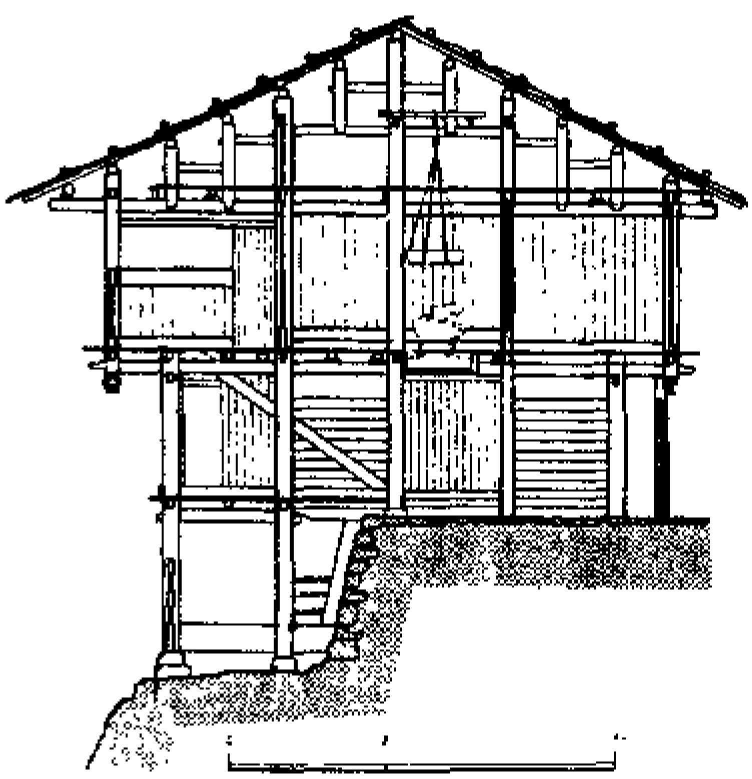
掸族出工小屋



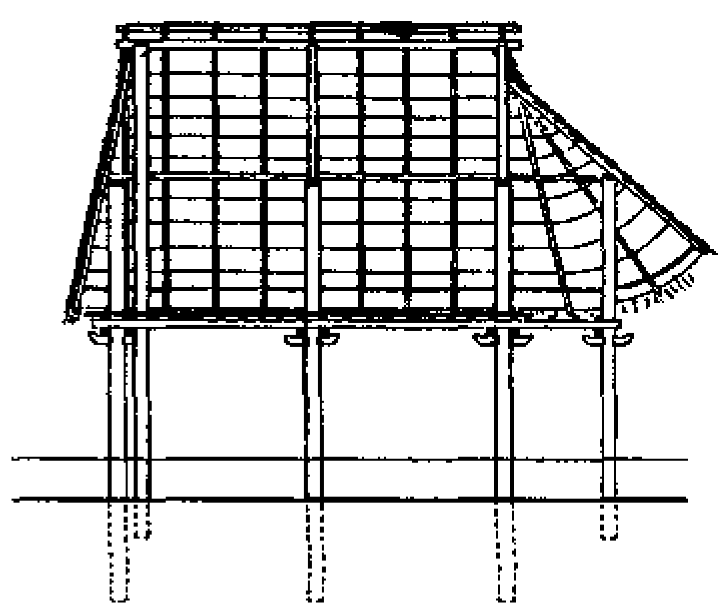
克伦族的谷仓



克伦族的干栏住宅



侗族木楼



克伦族的谷仓

的一个缩影，值得细细玩味。

（2）承脊柱加人字架

承脊柱与人字架相结合，使二者的优点得以发挥，缺点得以弥补，既增强了构架的承载能力，又增强了构架的稳定性，应用较为广泛。如像克伦族和傈僳族住宅都采用了这种构架，云南西双版纳的傣族民居也有这种做法，只是人们常常用中柱来代称承脊柱，给人的印象好像是另外一种构架形式。

（3）承脊柱加蜀柱

这种形式大多出现在主屋的前廊，或是在平面布局中不希望室内柱子过多的场合。实例有克伦族谷仓等。不过在这个例子中，仅有一根承脊柱，这是比较特殊的情况，可能是在入口附近不希望有立柱的观念在起作用。

6. 穿斗式构架

这种构架的雏形出现在汉代陶屋陶仓上，当时的格局较为简单，基本上都是用一根横梁将边柱及中柱串连起来，纵向再以枋来联系，构成一个简单的框架。后来在此基础上进一步增加了纵横联系构件，柱子的数量及不落地的“瓜”的数量也不断增加，使之发展为整体框架。其典型代表即是侗族的“整柱建竖”，前文已有介绍，此处不再重复。另外在壮族、部分苗族及其他少数民族建筑中也有应用。其间是否存在同时发生的可能性，尚有研究的余地。

第三节　略论“长脊短檐”的发生与发展

“长脊短檐”的屋顶形式究竟是如何发生与发展的，这是干栏建筑研究工作中最令人感兴趣而又最感困惑的问题之一，迄今尚未获得满意的答案。现仅就目前所掌握的材料对此问题作一初步讨论。

一、“长脊短檐”是中国古代干栏建筑的主要特点之一

早在20世纪60年代，考古学家安志敏即提出：“屋脊长于屋檐和两端略向上翘起的正脊，为古代‘干栏’式建筑的主要特点之一。”[30]

台湾学者林会承先生对此有不同看法。他认为“这种‘长脊短檐’的形式，只发现在云南——算是当时的蛮夷之地，中国其他地区均无；另外最重要的是，它的形式与东山变化的建筑相当类似”，而东山文化“最大的特色是相信人死后，灵魂将越过海洋，回归到祖先的安乐地上，因此在物质文化中大量采用‘船’的造型，小到门阶、器皿图案、棺木，大到村落配置都有，而象征形象最完整的是干阑式样的‘船’形住屋”。由于“云南在地理上与中南半岛紧临，许多物质文化都相同，在早期甚至于被列为同一文化地区，其次出土青铜的年代与东山文化时期相同，建筑形象又相当类似”，“加上云南一直要到西汉时期，才出现在中国版图之内，在以后几个朝代内，或臣属中国，或独立为蛮夷之邦，一直是很封闭的内陆地区”。“这些现象，都说明了周朝以前，云南特有的‘长脊短檐’式干阑建筑，很可能是一种受到东山文化影响所形成的地方式样，与中原地区的土著形式关系不大”。林氏由此推论：“中原地区干阑建筑的原始形式，较值得重视

的线索，应是广州出土的汉代陶屋和现今尚广泛应用的一般住宅。"[31]

从上面这些不同的意见中，可以看出争论焦点集中在以下两个方面：

①中国古代干栏建筑是否具有屋脊长于屋檐和两端略向上翘起的正脊这种特征；

②长脊短檐是否与东山文化影响有关。

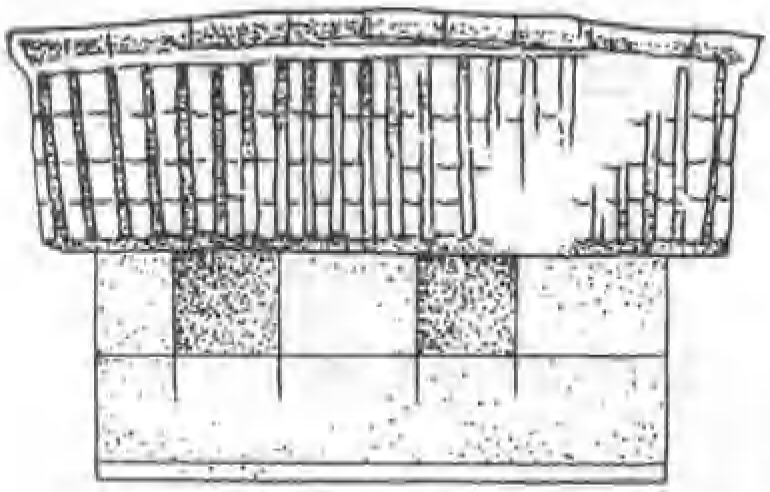
关于第一个问题，我们不妨先依据林会承先生的提示，看看在广州出土的汉代陶屋中是否能够找到一些长脊短檐和两端略向上翘起的正脊之类特征的痕迹。试看以下几例。

①广州西汉中期墓葬中所见的仓（2060:31）。从立面图中可以看出其屋脊有长于屋檐的迹象。这种仓一般是"下以木柱支撑，使仓底地板高离地面起防潮作用"[32]。该仓虽不见木桩，恐为木朽所致，从形制上看仍属干栏式。

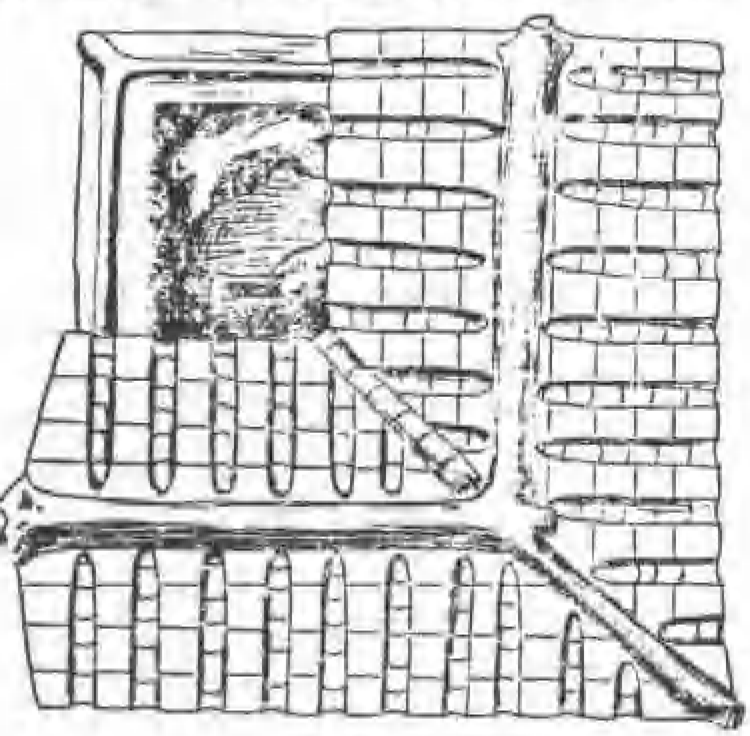
②广州东汉墓所出陶仓亦"盖顶两坡高起，正脊较长"，东汉前期墓葬出土陶仓（4023:35）即是"正脊两端向上翘起，正中处有一鸟"[33]。

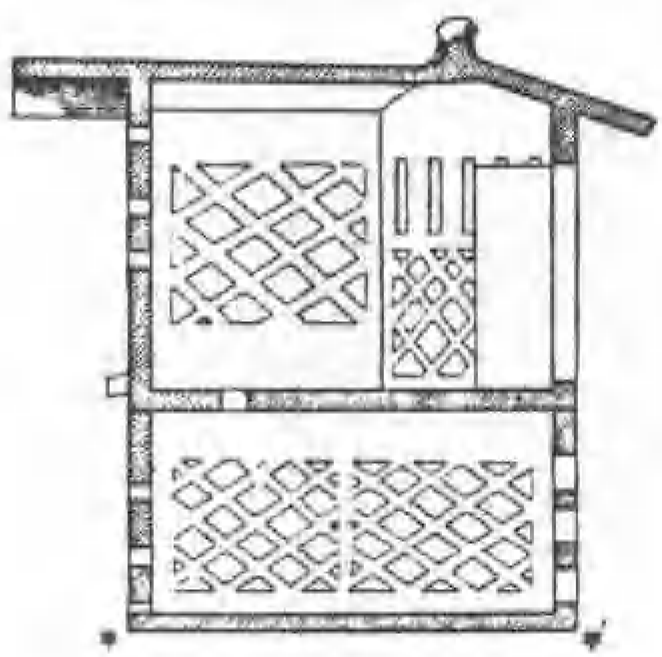
③东汉前期陶屋（4005:47）"屋盖是两个悬山顶交角而成的三脊四坡，每脊末端都翘起"[34]。

④东汉前期陶屋（4011:5）。从俯视图及立面图中均可看出左侧屋脊有长于屋

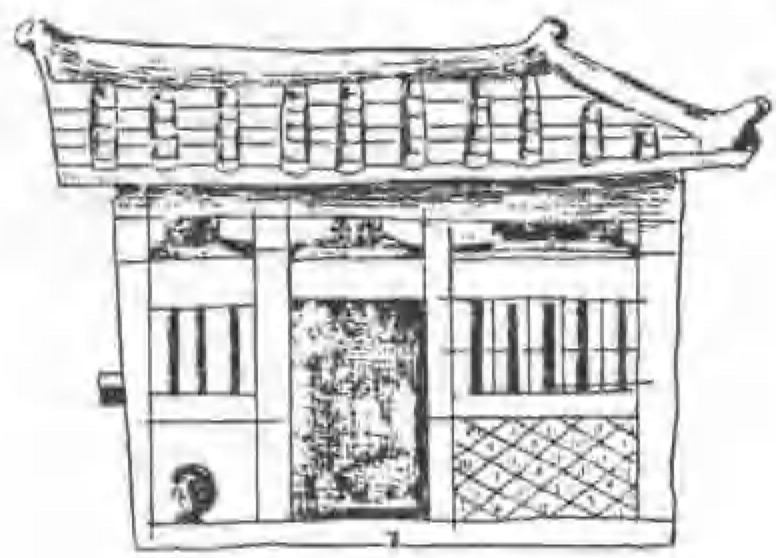


广州汉墓陶屋 （2060:31）

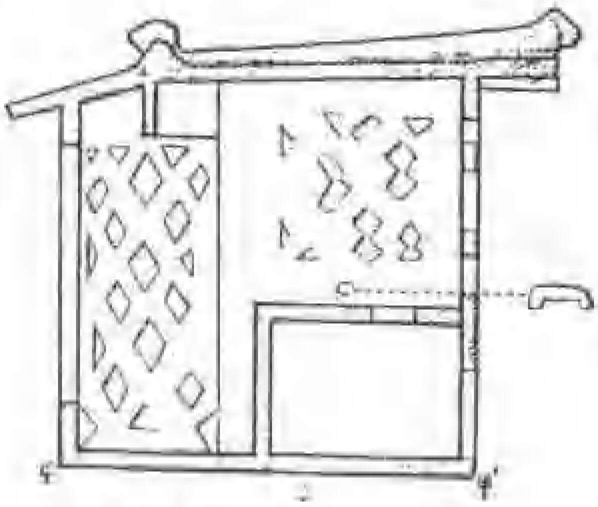




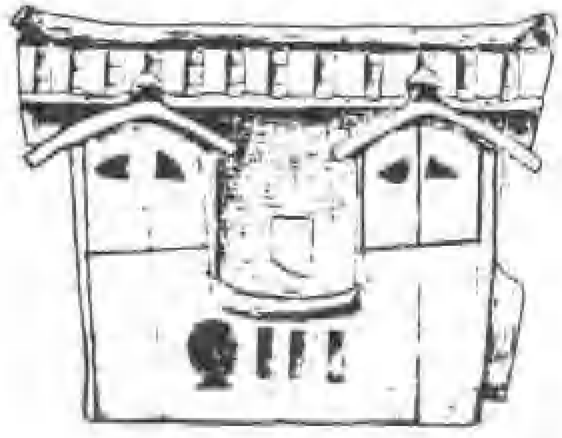
广州汉墓陶屋（4005:47）



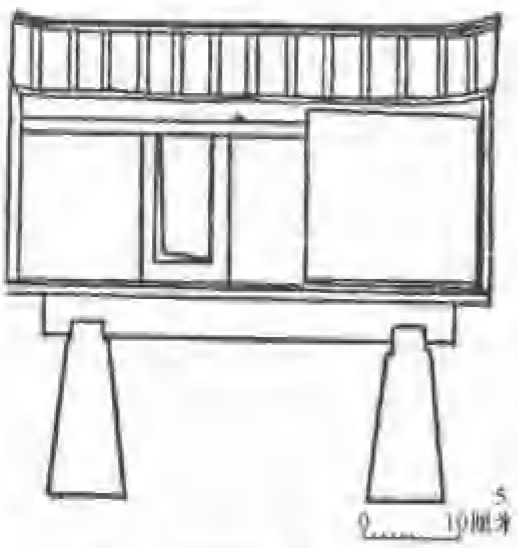
广州汉墓陶屋（4011:5）



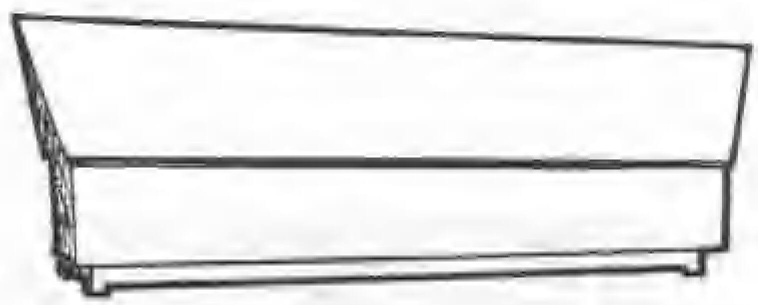
广州汉墓陶屋（4022:1）



广州汉墓陶屋（5070:1）



贵州赫章陶屋（216:12）



江西贵溪越人屋脊形大棺

檐的迹象，同时也可看到其脊端向上翘起；另外，同期陶屋（4022:1）："上盖坡面较平缓，三脊之端及其交合点均翘起特高"[35]。

⑤东汉后期陶屋（5070:1），正脊略长于檐，并微向上翘；同期陶屋（5041:36）屋顶为"悬山式，两端微翘起，坡面宽长"[36]。

除此之外，贵州赫章可乐汉墓出土的干栏陶屋，虽然是硬山屋顶，屋脊仍略微向上翘起，似可注意。

上述例子尽管没有直接表现出长脊短檐的形式，但也或多或少地残存着这种早期形式的一些痕迹，而两端略向上翘起的正脊这一特征则是明确可见的。对于这些现象，恐怕并不能简单地归咎于制作上的误差，而是对当时实际情况的摹写。这些现象也并不是孤立地出现在广东地区，近年来在江西贵溪的古越族崖墓中，就曾发现一具屋脊形"木棺"，"它的底部悬空有六足支撑，棺盖两头翘起，挑檐出外，盖面呈两坡式，棺底向内收缩"[37]，已具备了干栏建筑的基本特点，据说它"就是仿照生前住房制成的"，说明当时在这一地区活动的越人已经采用了"长脊短檐"的形式。与之邻近的江西清江营盘里出土的新石器时期陶屋"屋顶的结构作两面坡式，屋脊长于屋檐，正脊的两端略为向上翘起"[38]。将这些情况综合起来考虑，不难发现"长脊短檐"这种形式至少在长江以南地区曾经存在过，而这一地区也正是中国古代干栏建筑分布较为密集之处，因而可以说"长脊短檐"这

种形式的确是中国古代干栏建筑的特征之一。

至于"长脊短檐"形式是否与东山文化影响有关这个问题，牵涉的头绪较多，讨论起来也较困难，在这里只想根据前引林会承先生的几个观点略作分析。

东山文化是"越南的青铜器时代文化。发现于越南清化省的东山，故名。遗物有铜鼓、青铜武器和容器，以及陶器、磨光石器和装饰品等，并有中国汉代的铜镜和铜钱。年代约当公元前二世纪到一世纪"[39]。

"东山文化出产了制作水平极高的青铜器，其中一个著名的特征是各式各样、大小不一的铜鼓；在整个东南亚地区，举行仪式时到处都使用它们。拥有这种文化的人在航海和造船上都有很高的技术，他们是能够吃苦耐劳的航海者，并具有一些天文学知识。"[40]

那么，东山文化与云南又有着什么样的关系呢？

云南，古代又称滇国，"人们可以从滇国中找到东山文化的起源。尤其是如果把石寨山文化及其铜鼓一比，就可以发现东山文化源出于此"[41]。国内外研究东南亚考古的学者无不认为东山文化与滇文化关系密切[42]；就连越南学者也不得不承认越南铜器文化是从中国西南部传入的。陶维英说："人们推断铜器工艺开始传入越南是取道西北面，即由富有铜矿和锡矿的云南而来"[43]；有的学者更进一步把在四川（蜀国）发现的理番和甘孜文化看做是东山文化某些成分的直接来源，因为在那里发现的船形棺成了后来东山、滇国及其他地区铜鼓上纹饰母题的根据[44]；若此说成立，云南则成为东山文化接受中国内地文化影响的主要中介。由此可见，东山文化与云南及内地文化之间的关系是"流"与"源"的关系，是云南及内地文化影响了东山文化而不是相反。我们不能因为两者之间在物质文化上有许多类似之处，就将二者混为一谈，甚至主次颠倒，将发源地的固有特征归之于受其支脉影响的结果。

"根据考古资料，云南地区的青铜制造业始于商代晚期的剑川海门口遗址；其间经历一个缓慢发展过程，至春秋战国之际的楚雄万家坝古墓群、祥云大波那木椁铜棺墓又有所发展；约当春秋战国至西汉初期的晋宁石寨山、江川李家山古墓群则逐渐达到鼎盛阶段。"[45]在年代上明显早于石寨山和东山文化的祥云大波那木椁铜棺墓中出土的长脊短檐式铜棺和小铜房，大概很难说是受东山文化影响的产物吧！

在林先生看来，云南不但迟至西汉时期才出现在中国版图之内，而且一直是很少与中原文化接触的很封闭的内陆地区。事实是否果真如此呢？答案是否定的。

早在商周时期，云南的原始居民就和内地发生了联系。据方国瑜先生考证："在战国至汉初时期，楚蜀居民到西南活动的已很多了。"[46]公元前250年，李冰被秦孝文王委任为蜀守后，即开始修筑由四川宜宾通往云南的第一条交通要道，因道路仅宽五尺，又称"五尺道"。秦始皇统一中国后，"五尺道"已通抵曲靖。交通的便利，极大地促进了云南与内地之间的贸易和交往，也使秦朝对云南地区的控制得以加强。此后，云南与内地的经济和文化交流更为频繁，因为有"栈道千里，无所不通"之利，"富商大贾，周流天下，交易之物，莫不通得其所欲"[47]。

云南与内地联系的另一条途径，就是中印之间的最古交通线，也就是"蜀·

身毒国道"，这条交通线的枢纽就是滇池地区。其开通的时代大约在公元前四世纪中叶以前，而这段时间云南地区各族社会、经济、文化的逐渐发达，既是开辟这条交通线的主要动力和原因，又是交通线得以开通的基本条件。

在以后的各个朝代中，云南与内地仍然保持着密切联系，即便是南诏、大理建国于云南的五百余年间，其历史发展也没有脱离中国整体，正如元初郭松年在《大理行记》中所说："云南在唐末、五代及宋兴，相与使乘往还，通于中国"。其社会文化以及习俗"略本于汉。自今观之，犹有故国遗风焉"。所以，从历史的角度来看，将云南说成"一直是很封闭的内陆地区"是不恰当的。

再回到"长脊短檐"这个主题上来。由前面的讨论可知，"长脊短檐"的形式曾经流行于古代百越族群，而有些越人可能早就在云南地区活动了。"在新石器时代，于云南滇池周围及其他地区和贵州的部分地区，都先后发现过一些有段石锛和有肩石器，这类石器在我国东南和南部地区，是同几何印纹陶器共存的；到了公元前1000年以后，云贵高原上的青铜器文化——石寨山文化中，云南晋宁、江川、楚雄等地，有一种刃呈半月形的斧（或称'月口斧'），在江川、楚雄还发现一种有肩铜斧。这些器物有的认为是由我国东南方发源的，一般认为是越人或其先民使用的工具。"[48]既然工具可以由东南地区传播而来，"长脊短檐"的形式自然也可随之传来。从这个角度再去考察江西清江营盘里陶屋、江西贵溪越人大棺、祥云大波那铜房、石寨山贮贝器以及现存的景颇族干栏建筑，就不难从它们所共有的长脊短檐形式上发现一种微妙的亲缘关系。

至于说东山文化影响地区也有"长脊短檐"的形式，并不足为奇。除了东山文化受到滇文化影响这个因素之外，古越人在这一地区的存在也是不容忽视的重要因素之一。当然我们不能完全排除同一形式在不同地区同时发生的可能性，但就"长脊短檐"这个具体问题来说，可以断言它的发源地是在中国，而不是东山文化影响地区，因而将它说成是"东山文化影响下所形成的地方式样"也是不公正的。

二、关于"长脊短檐"发生、发展过程的推论

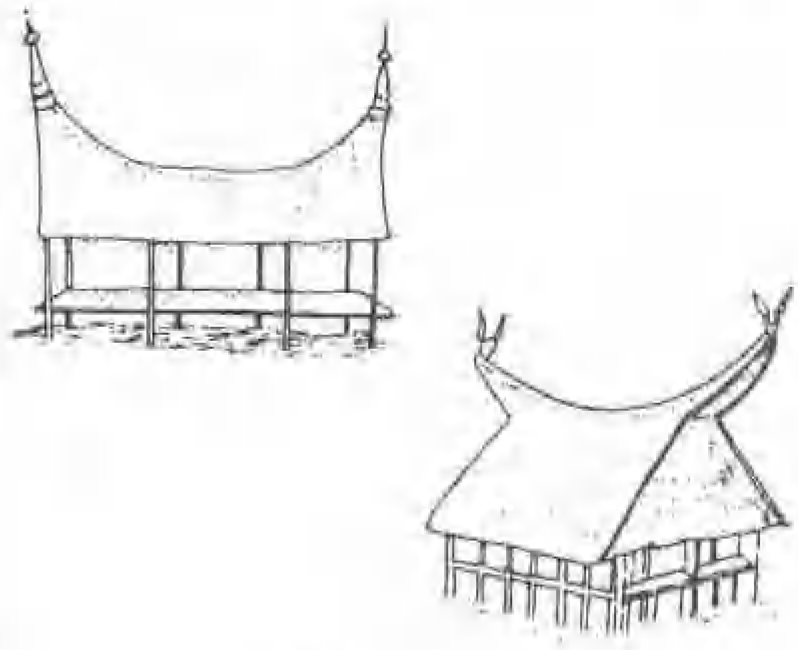
围绕着"长脊短檐"的发生与发展问题，学者们各持己见，争论不休。究其原因，在于他们往往过分强调某种因素的影响，贬低其他因素的作用，因而缺乏足够的说服力。而文献记载的欠缺也在一定程度上增加了问题的模糊性，加上历史的久远，人们不得不过多地借助于推论的方式来讨论这一问题，自然会出现"莫衷一是"的局面。

从各种不同的意见中，可以发现学者们无非是从象征意义、构造方式和实用要求这三个角度来展开讨论的。就笔者个人的观点来说，应该将这三者综合起来考虑，才有可能得出较为全面的结论，过分夸大和贬低某种因素都会陷入片面性的泥潭。但为了讨论的方便，我们在这里不妨将它们分别加以考察，最后再作出归纳总结。

1."长脊短檐"的象征意义

具有长脊短檐特征的干栏建筑不仅在中国，而且在东南亚、琉球群岛以至日本等地区都曾广有散布。即使在今天，我国云南盈江一带的景颇族、缅甸的克钦族以及苏拉威西南部、苏门答腊，甚至巴布亚新几内亚等地的某些部落民族仍然在建

造这种建筑。其中除景颇族等采用了屋脊平直的形式之外，绝大多数建筑都保持着正脊两端略向上翘起的特征，有的还特意加以强调，甚至达到夸张的程度。

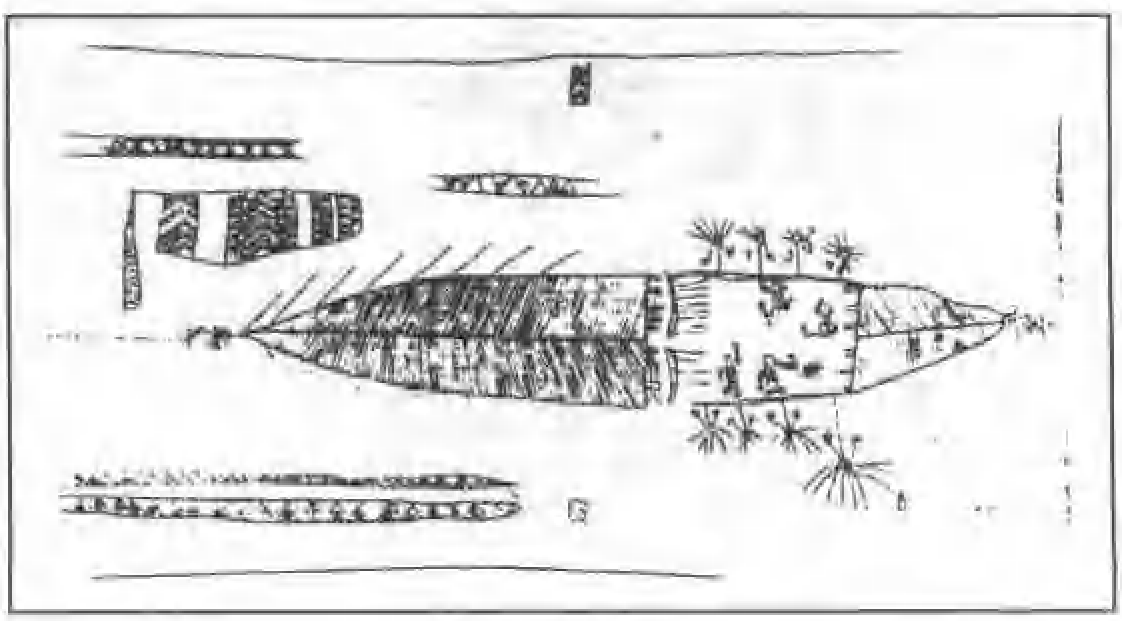


几种鞍型屋顶

由于这种屋顶具有引人注目的外部形象，引发了人们对其象征意义或产生原因的种种推测。“船”形住屋的说法即为其典型代表。林会承先生说：在南洋群岛，“将象征‘船’的造型应用在住屋上有：船头、船体、船帆、船舷、覆船等几种，意味都非常直接而清楚。其中最常见的是全船形式，它的基本特征是：屋脊长于屋身，顶脊向内收与边柱衔接，山墙下各有一块小檐板，代表船首和船尾，屋脊由两端向中心逐渐减低，代表船舷。”[49]有的日本学者认为苏门答腊岛西南部的色丹·杜拉其族和巴搭族住宅的独特造型就好像是在船台上载满居住者的一艘大船一样，就连周围伸出的梁桁尖端也被做成船头那样的反曲形状，他们所要表达的是对其祖先渡海来到此地的怀念。有趣的是印度尼西亚苏拉威西岛的杜拉其族则是基于天神降临的神话，相信自己是神祇的后裔，从而把他们的房屋都建成“天鸟船”形，也就是“屋顶又大又长，两端又高又细地伸向天空，前后都呈船形，两边用柱子撑起来，在外观上，就像是一只鸟要从地面飞向天空似的”[50]。在这里，对鸟的模拟意味恐怕已超过了对



苏门答腊民南加堡住宅



船形干栏建筑

船的模拟意味，因而与其说它是船的象征，不如说它是鸟的象征，反倒更为贴切。另外，印度尼西亚的民南加堡人又将他们那弯弯翘起的屋脊与牛角的形象联系在一起[51]，故其住宅又有“牛角屋”之称。这几种说法基本上反映了这样一个趋向，即将长脊短檐的形式与船、鸟或牛角等具体形象相联系，并赋予其象征意义。

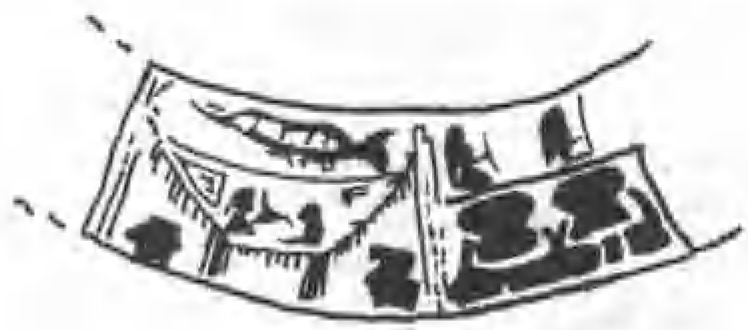
对于这个问题需要从两个方面来理解。

①某些社会观念或功利因素有时可以通过对某些具体物质形式的转换模拟，在长期的历史发展进程中，演化成人们心目中的潜意识，而这些具体物质形式的外部形象经过长期的潜移默化，也会逐渐成为这些观念或功利因素的象征，但这种象征意义一旦形成，就有可能与原有形象的本意失却直接联系。

由于屋顶形象在建筑上的突出地位，促使人们特别注意利用它来表达自己的思想意愿。除了将屋顶形象直接与等级制度挂钩之外，将它的具体形象同人们心目中地位最重要的特定生活体验联系起来更是一种常见的现象。

对于生活在海洋或水网地带的民族来说，“船”当然是不可缺少的。从对船的依赖演化到将船的造型应用到建筑上，也是可以设想的。问题在于不能因此就简单地将这种现象归于东山文化的影响。暂且不论“船形屋”的说法是否站得住脚，仅就有关“船形屋”产生原因的描述来看，似乎也超出了东山文化影响的范围。既然建造船形屋的目的是为了使自己的灵魂能越海回到祖先的安乐地上或是纪念祖先渡海来到这里，这就正好说明他们的“祖先”原来并不住在这一地区，而是渡海而来的。这样，我们的视野就不能仅仅局限于东山文化影响地区，而应结合民族迁徙和文化交流的历史从更大的范围去进行考察。

根据考古学、民族学和文献材料所提供的证据，百越民族可能是东南亚某些民族“渡海而来”的祖先之一，而他们的故乡很有可能在中国东南地区。越南史学家陶维英也承认这一点，他说：“雒越人和达押克人的祖先，同时从华南沿海一带的故乡，越海来到他们新的故乡”[52]；徐松石更进一步指出：“马来人祖先，来自北方的大越和闽越海邦”[53]。



云南开化铜鼓纹饰



铜鼓船纹

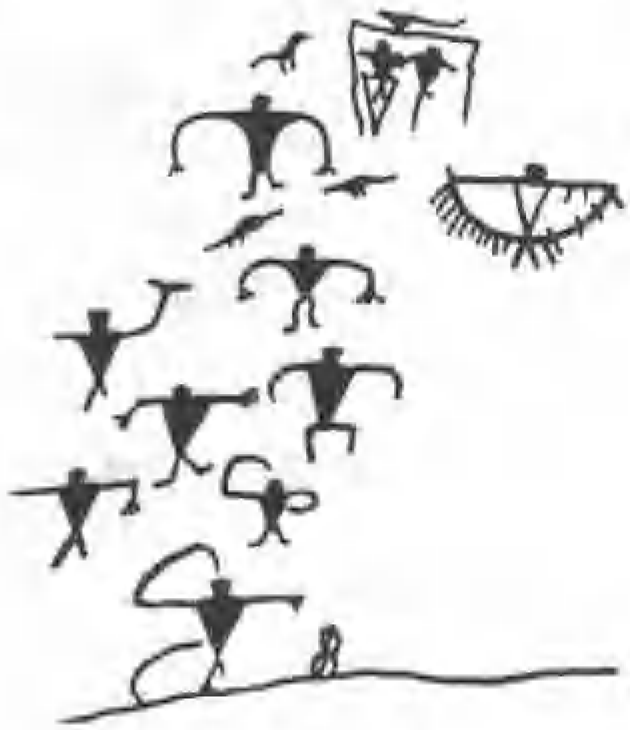
越人“水行而山处，以船为车，以楫为马，往若飘风，去则难从”[54]，船与越人生活的密切关系可见一斑。越人早就可以“使用各式船只，如‘楼船’、‘戈船’、‘方舟’和‘桴’，往来于长江下游以及东海、南海等邻近海域。在他们到达的地区往往停留下来，成为新居”[55]。而在这时越人的房屋已是“长脊短檐”了。

由此看来，“船形屋”的历史甚至可追溯到古越人渡海来到东南亚地区之前，这一点也可从铜鼓纹饰中得到证明。但最

重要的一点就是应该弄清楚“长脊短檐”是否仅仅是对船这一种形象的模拟。

船虽然在越人日常生活中占有重要地位，但似乎还远未达到升华为图腾的程度。在他们的心目中，也许自然界的动植物具有比他们所制造的船之类的交通工具更为有效的神力。他们从切身经历中体会到：“浩浩之水，朝夕既有时，动作若惊骇，声音若雷霆，波涛援而起，船失不能救，未知命之所维”[56]。在这种情况下，他们只能拜求祖先图腾或各种神灵降临福祐，保护他们安渡危难。而鸟就是这类祖先图腾中比较常见的一种。因此越人出海时不仅要把他们自己装扮成以鸟羽为衣冠的羽人，也要把他们的船装扮成鸟的形象，在铜鼓船纹中即可看到将船头和船尾分别装饰成鸟头和鸟尾的情况。鸟和船在越人心目中地位的差异可以想见。

百越民族对鸟的崇拜，史籍多有记载。晋人张华《博物志·异鸟》载：“越地深山有鸟如鸠，青色，名为冶鸟。……越人谓此鸟为越祝之祖。”正因为鸟在越人生活中如此重要，《史记·赵世家》才会将勾践形容成“长颈鸟喙”；《周礼》更有“雕题交趾……人民鸟语”之说；而在湖北江陵望山楚墓出土的“越王勾践剑”上铭文则“于每字之旁附加鸟形纹饰”[57]；……从相貌、语言到文字无不与“鸟”相联系，甚至连农田也称为“鸟田”[58]；至于以鸟为主题的雕塑、图案或器物更是屡见不鲜。《吴越备史》卷一所记：“有罗平鸟，主越人祸福，敬则福，慢则祸。于是民间悉图其形以祷之”，正是这种状况的真实写照。



沧源岩画的羽人形象

鸟崇拜的习俗也见于西南地区及东南亚地区。《山海经·海外南经》所记载的“其为人长头，身长羽”的羽民国就在今天的印度支那。这种“羽人”形象不仅在云南、四川、广西、越南等地出土的铜鼓上有所表现，还出现在云南沧源岩画上。历代文献对这种羽饰之俗也多有记载。《云南志略》谓元代云南蒲蛮“首插雉尾、驰突如飞”；金齿百夷“髻插雉尾，手执兵戈”；《滇海虞衡志》记述窝泥、拇鸡、野人等民族“头插雉尾”或“标以鸡羽”；《老学庵笔记》记仡伶“男未娶者，以金鸡羽插髻”等等。直至近代，某些西南少数民族还有羽饰习俗。



东南亚的“长脊短檐”建筑

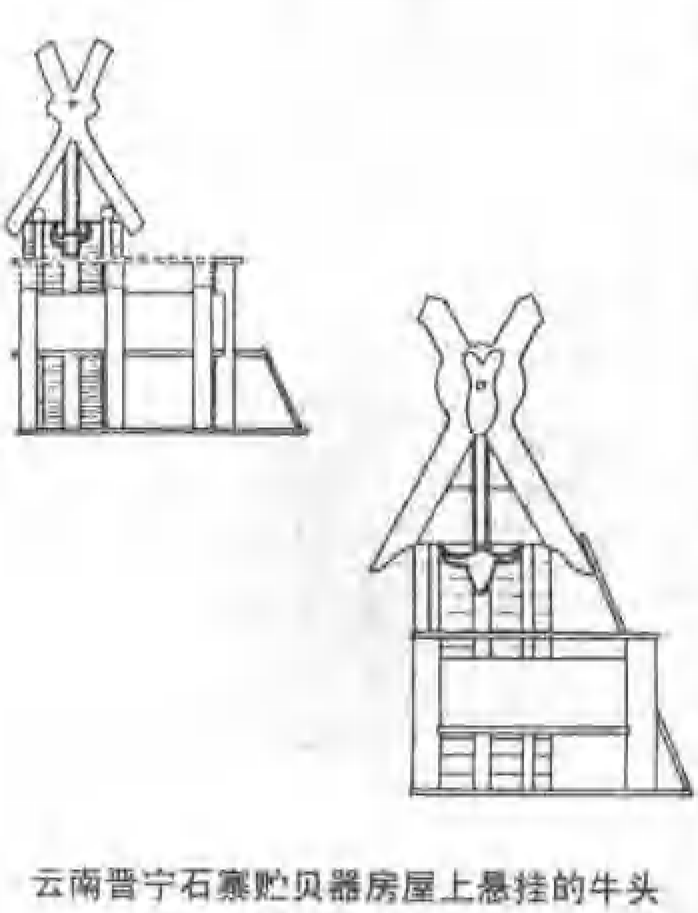
这些情况表明，越人完全有可能在其屋顶形式上对鸟的形象进行模拟。实际上，东南亚岛屿地带建筑那又高又细伸向天空的屋脊，与其说像是高昂的船头，毋宁说更像大鸟展开的巨大双



越南黄下铜鼓纹饰中的干栏房屋



沧源岩画上有鸟站立的屋顶形象



云南晋宁石寨贮贝器房屋上悬挂的牛头

翅，否则人们就不会想到它“在外观上，就像是一只鸟要从地面飞向天空似的”。

将屋顶模拟为鸟的形象的另一个目的，据说是为了吸引鸟的降落，以便借助从天而降的神灵来庇护住宅乃至村寨的安全[59]。相信鸟是神从天降临时的乘坐物这种观念在部落民族中由来已久。类似“天命玄鸟，降而生商”的传说在泰国的阿卡族、苏拉威西的杜拉其族中都有流传。日本的“鸟居”据说得名于曾在门上放置的木雕鸟，把它的本来含义解释为“鸟的居所”看来并非望文生义。为了迎接鸟的降临，在屋顶上还特意设置了落鸦杆或落鸟杆，这在泰国拉祜族住宅上仍能见到。至于对屋顶上停留着的鸟的表现，更是乐此不疲：云南石寨山贮贝器（M12:1）所描绘的谷仓上有三只鸟；沧源岩画上的房屋及谷仓顶上也各有两只鸟；而越南黄下铜鼓纹饰中的干栏式房屋长脊短檐，屋角高翘，一只大鸟傲然而立。用鸟的形象作为屋顶的装饰图案，至今仍流行于云南和东南亚地区。泰国北部的拉佤族在整个山花部分都装饰有木雕孔雀，云南傣族也有类似做法，这或许是“民间悉图其形以祷之”的遗风。

此外，民间传说中对鸟的形象与房屋之间的关系也有所反映。“傣族故事《叭牙桑目底》，传说人们先仿照大麻芋枝盖平顶草房，因平顶积水，避雨功能不好，后又带狗打猎于山野，下雨之时，只见猎狗席地而坐，雨水顺着狗毛下淌而胸毛未湿，于是受启发而盖了窝棚。随后目睹了天神叭英变的凤凰展翅立地成‘介’字的姿态，进而改窝棚为高脚楼房，从此‘傣家’才住进了竹楼。”[60]这类传说虽不免夸张，但人们受鸟或其他动物形象启迪而不断改进建筑形式和形象的可能性还是存在的。

除了对鸟的崇拜之外，对牛的信仰在西南地区和东南亚地区也很突出。牛同人类生活的密切关系也是在长期的历史发展过程中逐渐形成的。早期的牛尚未用于农耕，而主

要是为人们提供肉食来源，后来逐步变成一种财富的标志，可以用作商品交换的媒介物，并进而成为祭祖的牺牲。在石寨山出土的青铜器上，不仅牛的形象几乎到处可见，而且还将牛头悬挂在干栏式长脊短檐房屋上，类似现象也见于东南亚地区，这就把我们的注意力从牛引到了建筑，使我们萌发了将二者互相联系起来的念头。

一般认为在房屋上悬挂牛头或牛角是为了夸示财富，即以牛的数量来衡量其富裕程度，正如《滇海虞衡志》所云："南中民俗，以牲畜为富，……马、牛、羊，不计其数，以群为名，或百为群，或数百及千为群。论所有，辄曰：'某有马几何群，牛与羊几何群'。……凡夷俗无处不然"。西盟地区的佤族以及某些景颇族都有这种说法。



景颇族住宅悬挂的牛头

然而，由于牛的身价日高，屠宰活牛祭祖毕竟只能偶尔为之，因而出现了用易于保存的牛头（或牛角）作为供奉对象的做法。"丧家杀牛送者，留下牛角，捆在堂屋中柱上做纪念，表示死者在阴间也有牛耕田。"[61]这种现象在西南少数民族中较常见，贵州苗族群众对鼓社节宰的水牛角极为尊重，"在宰牛之后第二天，各家把尚有头额骨相连的牛角，拿到鼓庙来，绑在中柱上，依次往上垒，……祭完，各家即将牛角取回供在家中"[62]。由此看来还不能完全排除在房屋上悬挂牛头是出于祭祖目的的可能性。像石寨山贮贝器房屋模型上所表示的只挂有一个牛头的现象，似乎与西盟佤族以多个牛头示富的做法有着一定的差异。可以推测，前者带有更多祭祖意味，属于早期做法；后者是在前者基础上发展而成，但与其本意已相去甚远。



苏拉威西杜拉其住宅悬挂着的牛角

此后，牛角又演化成房屋的装饰品。如像贵州郎德上寨苗族民居大门内楹上方有时安置有木制牛角状装饰物，这可能与有些苗族群众杀牛求医后，"牛角和牛头脸部的两块颧骨则将肉剔净，用二枝果树（桃、李、梨树均可）去皮削好穿在一起，放置大门之上"的做法有渊源关系。水族群众甚至还在石棺盖上安上牛角饰。而在印度尼西亚苏拉威西岛杜拉其族的



那加族酋长住宅悬挂的牛角

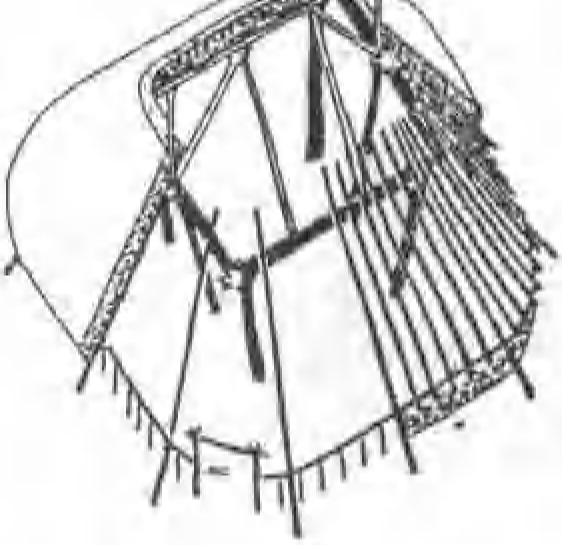
"天鸟船"式样的"房子的墙板上都刻着彩色图案，装饰的主题就是他们的财产——水牛"[65]。值得注意的是在这里船、鸟、牛角等三种元素共存于同一座房屋之中，这无异于告诉我们，这三种元素并不是互相对立的，而是可以相互包容的，它们都有可能对屋顶形式产生影响。从这个角度去考察"牛角屋"的得名，也就不会感到滑稽了。

综上所述，我们可以推断，长脊短檐的形式并不仅仅只具有"船"的象征意义，它很有可能是对船、鸟、牛角这三种或更多元素的综合模拟，单纯强调其中任合一种而排斥其他都是片面的。当然，由于地区和民族的不同，各种元素所占的比例又不尽相同，这也正是"长脊短檐"的形式变化如此丰富多彩的主要原因。

②必须强调的是，我们虽然不否认"长脊短檐"形式具有一定的象征意义，但这并不意味着我们承认象征意义是产生"长脊短檐"形式的主要原因，因为功利观念不可能凭空同某种形象发生联系。在这种联系发生之前，必定已有近似的形象存在，人们只是在这些近似形象的基础上，经过不断地模拟加工，使之与功利观念所期望的形象发生联系。尽管我们不能排除直接模仿的可能性，但这种情况在建筑这种受技术条件限制较多的场合是比较少见的，因为建筑毕竟不同于其他艺术品，它不能脱离技术工艺所提供的必要条件而随心所欲地追求外部形象的美观，尤其是在技术水平尚不十分发达的情况下，人们更不可能把对形象的追求凌驾于建造工艺的简捷方便之上。只有在两者不发生冲突，或者说技术条件许可的前提下，才谈得上用形象来表达功利观念，而人们也往往是通过对某些因构造而形成的特殊形式所进行的联想发挥，才有可能赋予它们以特有的象征意义。因此，考究"长脊短檐"的由来，尚需从结构或构造方式方面进行分析。

2."长脊短檐"的构造方式

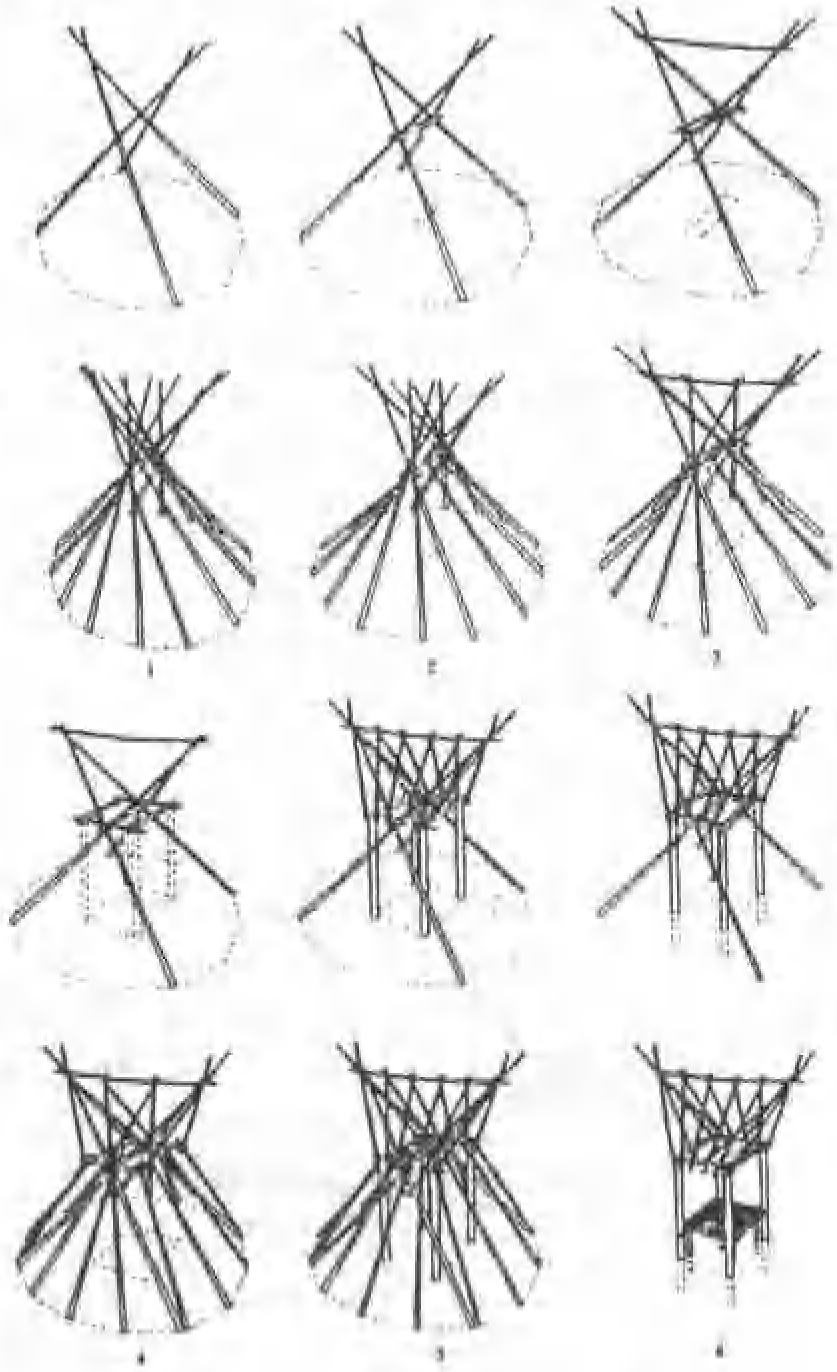
由于早期实物遗存甚少，使我们不大可能直接去观察"长脊短檐"的早期做法。为了解决这个问题，国外有些学者采用"实验考古学"的办法来进行研究，亦即根据考古资料，结合实地调查分析，用模拟的方式来寻求与原始状态尽可能接近的假说。这种方法可以给我们提供一些有益的启示。


根据《铁山秘书》复原的"高殿"

外国学者 Domenig 在其对长脊短檐屋顶构造过程所作的实验考古学假说中，主要根据日本古代住宅的构造形态来进行分析。他考虑到以前在复原日本古代圆形竖穴住宅时，首先是构筑成一个截顶圆锥状屋顶，然后再在顶端开口部架设一个可以排烟采光的悬山状小屋顶，从而构成一个完整的屋顶形象的两段式构造方法，提出了他所谓的上下一体的构造方法。他所做的四柱竖穴住宅复原方案虽然酷似日本学者关野克按照江户时代的冶金书籍《铁山秘书》中所记载的"高殿"所作的上部结构的复原方案，但与日本登吕遗址竖穴住宅复原方案和"高殿"复原方案所采用的两段式构造方法相比较

而言，又显得要朴素一些。其假说用图解表示，也就是首先在四方形平面的四个顶点各置一根长杆，在这四根长杆构成两组下端平行而上部交叉的“叉手”（两根杆的上端用藤条绑扎在一起），成为支承脊檩的支点，然后再在四根长杆的两两相交处绑上几根横木，构成一个木框架，进而用四根立柱来支承框架，再把椽子的两端分别固定在框架两侧和脊檩上，这样就形成了“长脊短檐”的形式[64]。这种假说固然有一定的独创性，但也有其局限性，用它来解释圆形住宅的构造演变也许还说得上合理，但用它来解释悬山顶干栏住宅的“长脊短檐”形式的发展过程就未免有些牵强。

Domenig以他在印度尼西亚苏拉威西岛所看到的色丹·杜拉其族谷仓的两种构造方式来证明他的假说。这两种方式的主要区别在于其脊檩是由叉手支撑还是由承脊柱支撑，Domenig认为前者为古老做法而后者为新的变异[65]。然而，从构造和施



Domenig所作的“长脊短檐”发展过程图示



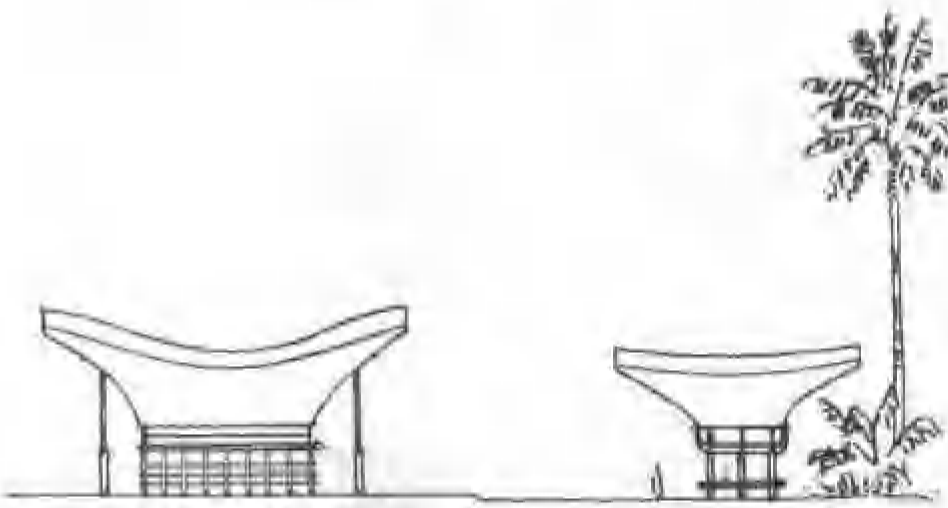
日本兵库县赤穗市出土谷仓复原



苏拉威西色丹·杜拉其族谷仓的两种构造方式

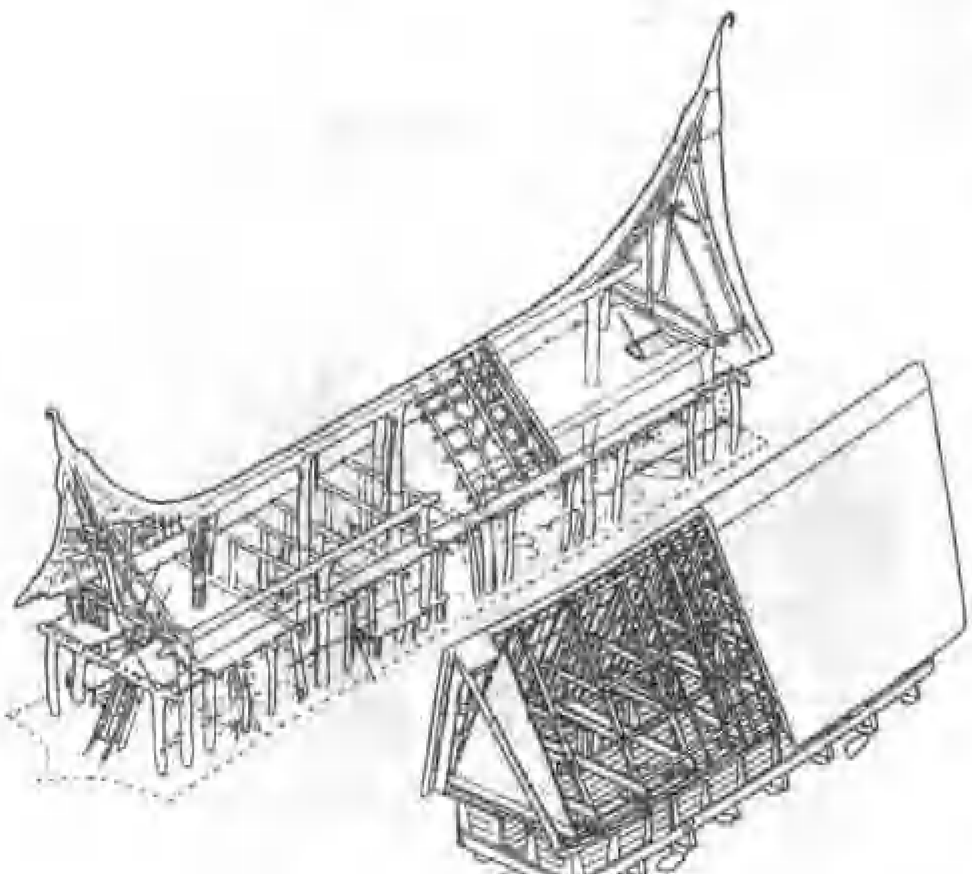
工角度来看，在缺少铁钉，拉钩之类辅助用品的情况下，要架设向外倾斜的叉手并不十分方便。如果叉手下端缺乏足够的稳固性，势必只能借助脊檩的牵制作用来保持整个屋架的稳定，这就意味着搭设叉手的同时也必须搭置脊檩，否则就不得不另外采取措施来支撑倾斜的叉手，这无疑是很麻烦的；而承脊柱的构造方式显然要简单得多，架设垂直的立柱自然比架设倾斜的叉手容易操作，这时的脊檩也无须为倾斜叉手的稳固性而操心，其优越性不言自明。因此，这两种构造方式孰古孰新尚值得怀疑。

另外，同样在色丹·杜拉其族中，还有一种被称为豪华型的谷仓，其外观与该族住宅几无二致，只是承脊柱的位置由外向内移动了而已。该族住宅屋顶两端向外伸展的部分事实上已演化成为一个巨大的向上反翘的披檐，在这披檐下面的承脊柱严格地说并未直接承托脊檩而是在承托这巨大的披檐。脊檩主要靠设在室内的承脊柱以及人字形的博风板上缘来加以支撑，这与谷仓的构造是一脉相承的，只是由于谷仓的披檐向外伸展有限，因而不需要另外附加承脊柱了。由此也可看出承脊柱在“长脊短檐”形式中所具有的地位。



色丹·杜拉其族豪华型谷仓及住宅

我们在前面已经介绍过承脊柱位置的变化情况。日本学者若林弘子针对承脊柱远离山墙的情况作出推论说“长脊短檐”产生的原因可能是为了将立于脊端的承脊柱的柱顶覆盖上以免柱头遭雨水淋湿变朽[66]，但却没有解释为什么会有长长的脊檩，或者，为什么要将承脊柱设在脊端。因为，如果脊檩不是过度突出，大概就不需要在脊檩设置柱子，也就不需要去保护这柱子免遭雨淋了。



长脊短檐的几种构造方式

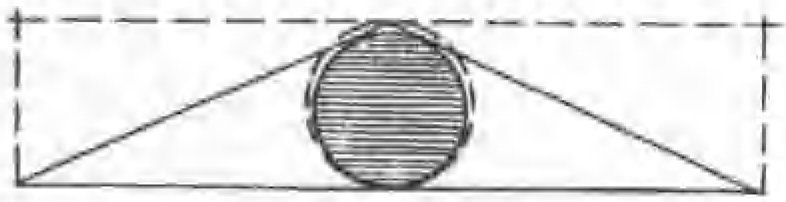
如此看来，构造方式可

以为"长脊短檐"的出现提供条件，但构造方式本身并不一定会导致"长脊短檐"的出现，因此我们还应该从别的方面如实用要求等等进行探究。

3."长脊短檐"的实用意义

我们知道，实用要求是促进建筑技术发展进步的主要因素，当原有技术不能满足新的要求时，就会促成新技术的出现；同理，实用要求也是决定建筑形式的主要因素，人们总是要根据实用要求的变化去创造或改进建筑形式，以此来构成理想的生活环境。

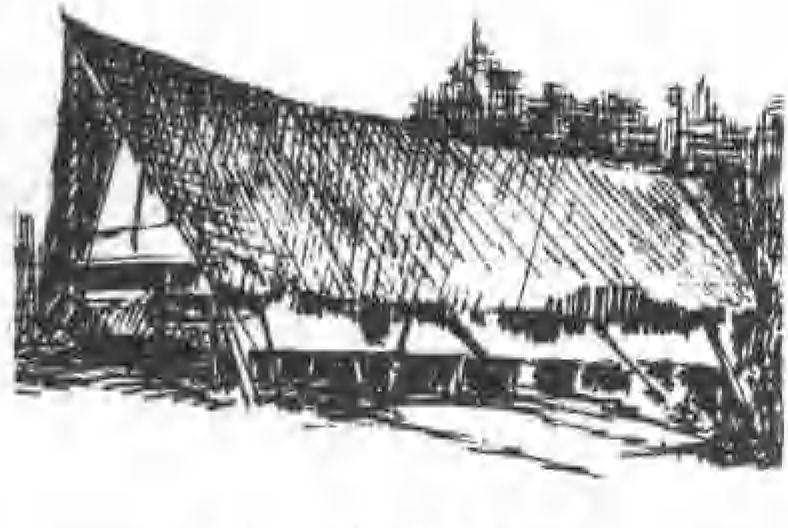
如果对干栏建筑作一番全面的考察，就可以发现其平面布局有一个共通的特点，就是入口的位置大多设在山墙面，而不是像汉族住宅那样放在正面。究其原因，除了某些传统习俗的影响之外，可能与干栏建筑的剖面特点有关。尽管干栏建筑的最基本屋顶形式是悬山式，在基本构造和空间构成上与汉族住宅大同小异，但干栏建筑大多不设天花，加上居住者习惯于直接坐卧于楼板上，因而对从檐檩到地板的高度要求就不像汉族那样严格，一般情况下只有一米左右。由于靠近屋檐部分多为寝卧之处，这种高度已足以满足要求，而主要活动区域位于空间中部，也有足够的空间高度。这样的安排既能减少整座建筑的绝对高度，节省用工用料，又能在不影响室内活动的前提下充分利用空间。应该说是比较合理的。在这种格局中，如果将入口设在正面屋檐下，显然很不方便，只有将其置于山面，才可免去弯腰进门之苦。《文献通考》中也有"门由侧辟"之说，这种做法或曾见于汉族住宅，也不无可能。



"长脊短檐"与"脊檐同齐"有效防雨面积比较示意

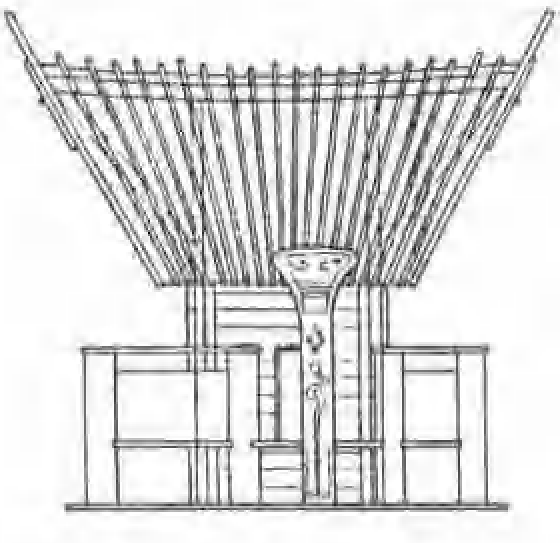


景颇族住宅

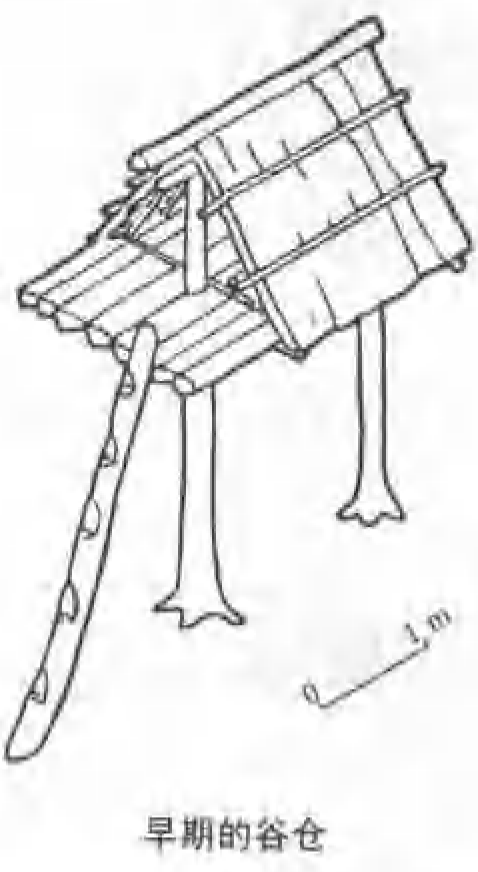


东南亚的倒梯形屋顶

对于设在山面的入口来说，防止雨水顺山墙流下或斜漂进室内可能已不是多余之举，利用屋面的延伸作为遮蔽措施应是十分自然的构想。可以推测，最初的做法大概只是将悬山屋面向外延伸，但这种延伸有一定的限度，超过这个限度时就不得不在脊檩和檐檩的端部加上支撑立柱，这样无异于延长了整座建筑。人们后来注意到，如果檐部不过度向外伸出，就可省去至少两根支撑


云南晋宁石寨山贮贝器（M6:22）


巴搭人的酋长住宅



早期的谷仓

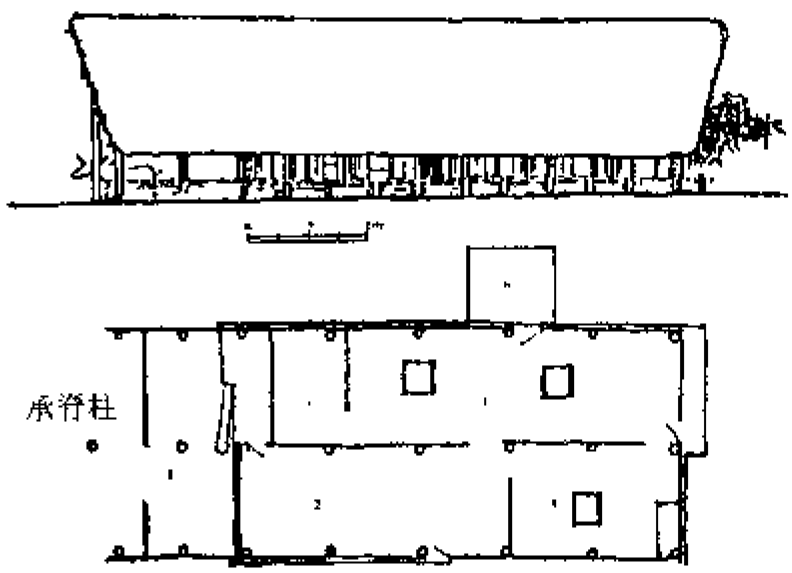
柱，这样就形成了长脊短檐的局面，而遮蔽效果并未受到太大影响。从“长脊短檐”和“脊檐同齐”这两种形式的平面投影来看，二者在山墙以外的部分，当脊长相等时，前者的面积只是后者的一半，但其有效遮蔽面积（内切圆面积）却并不比后者少多少；也就是说，“长脊短檐”的形式可以在节省至少一半屋面材料的情况下，获得与“脊檐同齐”的形式相差无几的遮蔽效果（以雨水垂直落下为前提）。

有人认为高高翘起的脊檩以及相应的向上反曲的檐部并没有多少防雨的效果，这无疑是正确的。不过，它恰好说明“长脊短檐”的原始形式应是平直的，正如景颇族迄今仍在使用着的屋顶形式那样。屋脊的逐渐上翘，可能既有前述的象征因素的影响，也有构造方面的影响。如像利用向上翘起来抵消因伸展过长而出现的脊端下垂等，这在出于保护承脊柱的考虑而将柱子逐步内移的情况下尤有必要。石寨山贮贝器房屋模型的承脊柱上加置斜撑的做法也正是适应这种变化而采取的辅助措施。诚然，当这种脊端上翘被过分夸大后，已经演化成一种固有模式，离开它的本来意义就实在太远了。这也为某些持反对意见者提供了口实，因为某些歇山屋顶也有翘起的屋脊和倾斜的山面。

其实，歇山屋顶出现这种情况也是可以理解的，因为“长脊短檐”的形式的防雨效果毕竟不如在山面加设的披檐，于是就出现了“长脊短檐”与山面披檐相结合的形式，石寨山贮贝器（M12:26）即为其典型代表，这也是歇山屋顶的雏形。由于设置了山面披檐，“长脊短檐”的形式就逐渐失去了意义，而向其本来面目——悬山顶回归，最后演变成为新的屋顶形式歇山顶。前述那种特殊的歇山屋顶不过是带有更多的早期痕迹而已。

另外，干栏式谷仓所反映的一些情况也有助于我们理解这个问题。泰国北部的谷仓一般有两种入口设置方式，即“正面入口”和“山面入口”。通常是规模越小的越要采用山面入口，因为这种小仓只收藏一个种类的粮食；只有那些收藏粮食种类较多的大仓才采用正面入口，这是迫不得已的解决办法，可见“山面入口”的形式较为古老。石寨山贮贝器（M12:1）上所表示的谷仓也是山

面入口。在这种场合，“长脊短檐”的形式所具备的防雨优点可以得到充分发挥，因为对于谷仓来说，防止雨水从山面侵入是极为重要的。

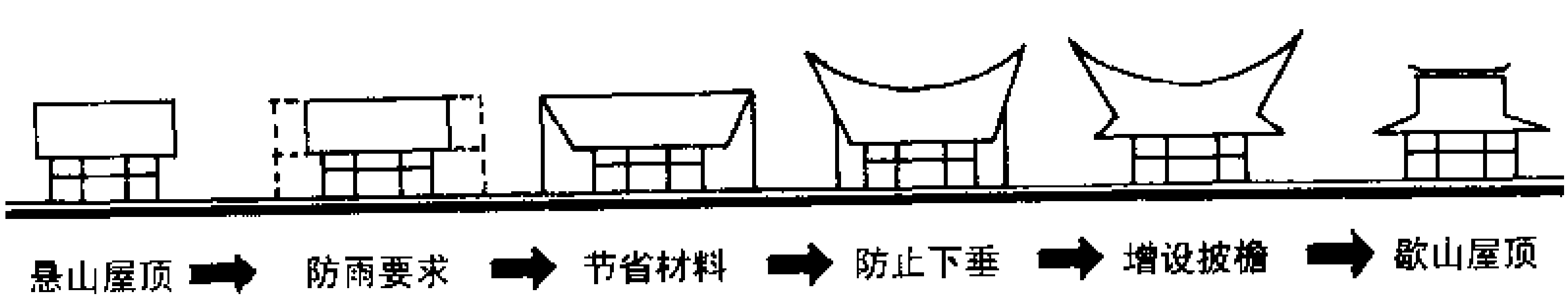


景颇族住宅

“长脊短檐”的庇护作用还可以从景颇族住宅中得以证明：在滇西景颇族住宅中，人们常常利用屋脊的延伸部分设置门廊，或在此设置畜圈。由于面积较大，屋脊伸出也较长，但在后门处，因需要遮蔽的范围不大，屋脊长度就相应缩短，甚至不需加置承脊柱。

除了以上原因之外，也有人认为“长脊短檐”的出现是为了突出山面入口。应该承认那些高高翘起、势欲飞升的屋脊形式具有强烈的吸引力，但说到它对入口的影响，可能要打些折扣。因为在常见的情形中，对称的屋脊形式居多，而主要入口只有一个，如果要突出的话也只能是平均对待、主次不分。而且，在苏门答腊的民南加堡族之类的干栏建筑中，虽然有高翘的屋顶，却采用了正面入口的布局方式，似乎在屋脊的升高与入口的强调之间并无多少特殊联系。

从上述的讨论中，我们可以对“长脊短檐”形式的发生和发展有一个粗略的了解。试简单归纳如下：“长脊短檐”形式的原型是悬山屋顶；为了满足山面入口的防雨要求，起初采用了延展悬山屋面的做法；后来出于节省用料的考虑，改用脊长檐短的处理手法；但屋脊过长时需要在脊端立柱支撑，而雨水的侵蚀易使这外露立柱槽朽，只好内移；这时脊端容易下垂，除采用斜撑外，同时还采用了将脊端翘起的措施；这种翘起的屋脊又引发了人们的联想，与人们生活关系密切的船、鸟、牛角等因素促使翘曲的屋脊向更为夸张的程度发展；与此同时，在山面加设披檐的现象开始出现；“长脊短檐”的遮蔽作用逐渐渐弱，最后为歇山屋顶所取代。这个过程反映了建筑形式从简单到复杂的演化，而这种演化又是以对实用要求的满足为主要动力的。象征因素在这个过程中起了推波助澜的作用，但它的所作所为都是建立在一定的技术条件基础之上的。过分夸大象征因素和构造方式的影响，都无助于全面理解这种发展过程。但也必须承认这些不同因素相互影响所产生的推动作用，正是“长脊短檐”形式得以不断变化发展的必备条件之一。



“长脊短檐”的演化过程示意

本章小结

在本章中，我们针对干栏建筑在东南亚建筑文化圈居住建筑中占有很大比重这一具体情况，利用现存实例和民族学及考古学资料对干栏建筑的结构体系、构架类型及“长脊短檐”的屋顶形式等三个问题进行了简要讨论。

就干栏建筑的结构体系来说，虽然可以粗略地分为支撑框架及整体框架这两大体系，但实际上仍有许多介于两者之间的形式，很难作出明确的划分。不过，从其发展阶段来看，从支撑框架过渡到整体框架也必定经历若干中间阶段，出现上述情形也是可以理解的。

关于具体的构架形式，不能否认不同地区存在着不同偏爱的现象。这在很大程度上与民族传承有关，因而也很难对其发展的先后关系作出评判。但无论如何，加强整体性这个要求对各种构架类型都是适用的。也正是这种要求促成了各种构架类型的逐步统一。

“长脊短檐”是个争论不休的疑难问题。对于它的发生原因既不能完全不顾实用要求和技术条件而随意猜想，也不能完全漠视某些象征性因素的存在。正确的态度是，明确指出它的产生与实用要求有着直接的关系，木构技术的特点也为它的发展提供了必要条件。而它那独特的外观形象，又引发了人们对鸟、船或牛角之类的具体形象的联想，因而将其进一步夸张，并赋予它以象征性意义。发展到后来，这种形式的实用意义已经完全让位于象征意义，这也是引起争论的症结之一。

注释:

[1]、[2] 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1972，p.17~18。

[3] 戴裔煊:《干阑——西南中国原始住宅的研究》，p.17。

[4] 云南省历史研究所调查组:《云南沧源岩画》，p.14。

[5] 日本学习研究社:《世界民族大观(二)》。

[6]、[7] 刘其伟:《菲岛原始文化与艺术》。

[8] 赵复兴:《鄂伦春人的奥伦是巢居的遗存》，p.248。

[9] 赵复兴:《鄂伦春人的奥伦是巢居的遗存》，p.252~253。

[10] 刘其伟:《菲岛原始文化与艺术》。

[11] [清]夏瑚:《怒俅边隘详情》，转引自洪俊:《独龙族的原始的习俗和文化》。

[12] 洪俊:《独龙族的原始的习俗和文化》，p.209。

[13] 戴裔煊:《干阑——西南中国原始住宅的研究》，p.36。

[14] 史禄国:《北方通古斯的社会组织》，p.589。

[15] 浙江省文物管理委员会:《吴兴钱山漾遗址第一、二次发掘报告》，p.74~75。

[16] 朱江:《丹阳香草河发现文物》，p.73。

[17] 江苏省文物工作队:《江苏吴江梅堰新石器时代遗址》，p.308。

[18] [英]A.C. 海顿著:《南洋猎头民族考察记》，p.190。

[19] 浙江省文物管理委员会等:《河姆渡遗址第一期发掘报告》；浙江省文管会等:《浙江河姆渡第二期发掘的主要收获》。

[20] 杨豪，杨耀林:《广东高要县茅岗水上木构建筑遗址》。

[21] 千脚落地房“这种竹木结构的楼，建筑时，先在地基上打入数十棵木桩为基础，桩打好后，除选用几棵高大的作为整体房间的支柱外，其余的通通砍平，在上面铺以木板作为楼板，屋顶用茅草覆盖，或用一尺见方的木瓦片覆盖，房屋四周以竹篱笆作墙壁”，见李绍明:《民族学讲座(九)》。

[22] 张贵元:《侗族的建筑艺术》，p.148~149。

[23] 安志敏:《“干兰”式建筑的考古研究》，p.69。

[24] [日]鸟居龙藏:《东北亚洲搜访记》，p.177。

[25] 吉林省博物馆辑安考古队:《吉林辑安麻线沟一号壁画墓》，p.522。

[26] 广州市文管会等:《广州汉墓》，p.245~246。

[27] 张贵元:《侗族的建筑艺术》，p.148。

[28] 谷仓防鼠的形式较多，除了用圆石板或木板之外，也可在“支柱与仓底接触处，火以凹形木板（其形似鞍），使其凹面向下以防鼠类攀登”见李汝和等:《台湾土著固有文化》，P98。另外还有使用铁皮或笋壳来防鼠的做法，其动机和效果都类似于“缀以锋锷使鼠不能入”。

[29] 云南省设计院《云南民居》编写组:《云南民居》，p.308。

[30] 安志敏:《“干兰”式建筑的考古研究》，p.75。

[31] 转引自林会承:《先秦时期中国居住建筑》。

[32] ~[36] 广州市文管会等:《广州汉墓》，p.255，330，331，335，424。

[37] 刘诗中等:《贵溪崖墓所反映的武夷山地区古越族的族属及文化特征》。

[38] 安志敏:《“干兰”式建筑的考古研究》，p.74。

[39] 《辞海》，“东山文化”条。

[40] [英]D.G.E.霍尔:《东南亚史(上、下册)》，p.25~26。

[41] [法]埃德蒙·索壮等:《印度支那半岛的史前文化》。

[42] 童恩正:《试论早期铜鼓》。

[43] [越]陶维英:《越南古代史》，p.131。

[44] Chang. K. C:《The Archaeology of Ancient China》。

[45] 阚勇:《云南古代铜鼓的首创者——僰人先民》，p.71。

[46] 方国瑜:《中国西南历史地理考释》，p.6。

[47] 《史记·货殖列传》

[48] 陈国强，蒋炳钊，吴绵吉:《百越民族史》，p.9。

[49] 林会承:《先秦时期中国居住建筑》，p.88。

[50] 日本学习研究社:《世界民族大观(二)》。

[51] 参见俞亚克：印尼米南卡保族母系制社会探析，《东南亚》1988.3~4。

[52] [越]陶维英:《越南古代史》，p.350~351。

[53] 徐松石:《东南亚民族的中国血缘》。

[54] 《越绝书·卷八》

[55] 石钟健:《铜鼓船纹中有没有过海船》，p.177。

[56] 《越绝书·卷四》

[57] 湖北省文化局文物工作队:《湖北江陵三座楚墓出土大批重要文物》。

[58] 陈国强，蒋炳钊，吴绵吉，辛土成:《百越民族史》，p.68~69。

[59] [日]鸟越宪三郎等:《倭族之源——云南》，p.14。

[60] 陈立浩:《少数民族神话思维特征试论》，p.151。类似传说还有：“傣家人古时候不会盖房子，有的居住在山洞里，有的在树上栖身。后来帕雅桑目蒂看见一只羽毛绚丽的凤凰，冒着大雨飞到他的面前来。他摹仿凤凰的双翼，把屋背盖成人字形；摹仿凤凰脚立在地上

托住身子，把房分上、下两层；摹仿凤凰低头扫尾，用茅草或其他东西蒙住人字形的两侧。帕雅桑目常用竹子和茅草盖成了如今傣家人住的这种两层的高脚竹楼”。见杨美清，征鹏:《西双版纳风物志》，p.136。

[61] 潘一志：《水族社会历史资料》，p.442，三都水族自治县文史研究组编。

[62] 廷贵，廷素:《苗族"鼓社"调查报告》，这种现象在徐家榦《苗疆闻见录》中也有记述："家不祀神，只取所宰牛角悬诸厅壁"。

[63] 在杜拉其族的谷仓中，装饰图案的主题是水牛正面像和牛角，因为水牛是神授予他们的财富；苏门答腊的巴搭族祭祀房屋的屋顶中央小塔上都有水牛头装饰，酋长住宅也是如此。参见日本学习研究社:《世界民族大观(二)》。

[64] G.ドメーニグ:《構造発達論よりみた転び破風屋根》，p.193~195。

[65] G.ドメーニグ:《構造発達論よりみた転び破風屋根》，p.200~201。

[66] 若林弘子:《高床式建物の源流》，p.246。

三、聚居环境



第四章 “长屋”的比较研究

“长屋”，又称长房，即长度远远超过普通住宅的大型房屋，其长度从十来米到上百米不等；也有人称之为公共住宅，因为居住在长屋中的，并不只是一个小家庭，而是一个扩大的家庭、一个家族乃至一个氏族，有时一座长屋就可构成一个村寨，其规模可想而知。长屋曾经广泛分布于东南亚地区，另外在我国西南地区和长江流域以及印度的阿萨姆邦也曾有所发现，其历史相当久远，可说是东南亚建筑文化圈聚居生活模式的重要组成部分。在我国以前的研究工作中，仅有少数人从民族学角度对几个少数民族的长屋进行过一些探讨，但尚未对它进行过大范围的比较研究，因而难以获得比较完整的印象。有鉴于此，本章拟对东南亚地区及我国部分地区的长屋的起源、分布、类型和意义等问题试作比较分析。

第一节 东南亚地区长屋的分布和类型

中南半岛北部以及与我国云南省接壤地区曾是长屋分布最密集的地区之一。缅甸的克钦族长屋通常为干栏式，距地0.9～1.2米，长度为30米左右；据说克伦族曾有可供20～30个家庭居住的长屋；伊洛瓦底江上游的山地民族Khunnong人也有长屋，其近邻崩龙族亦然。与崩龙族同属孟高棉语系的越南Sedang族、Ma族和Maung族则是半干栏式长屋。印度支那地区拥有干栏式长屋的民族还有黑傣和白傣、Moi和Cham人，Jarai族、Rhade族以及Sou族等等。马来半岛北部山区的Senoi族和Semang族则有非常简陋的长屋。

东南亚岛屿地区迄今仍存留着许多长屋，如像沙捞越的陆达雅族、伊班族、加扬族、钧雅族的大型长屋，其规模令人惊叹；沙巴南部山区的母禄族的干栏式长屋规模较小，都山族也有少数长屋；印度尼西亚的加里曼丹山区虽有长屋散布，但数量和规模都远逊于沙捞越地区。另外，婆罗洲的Punan人以及巴拉望岛的巴搭人也有比较简陋的长屋。

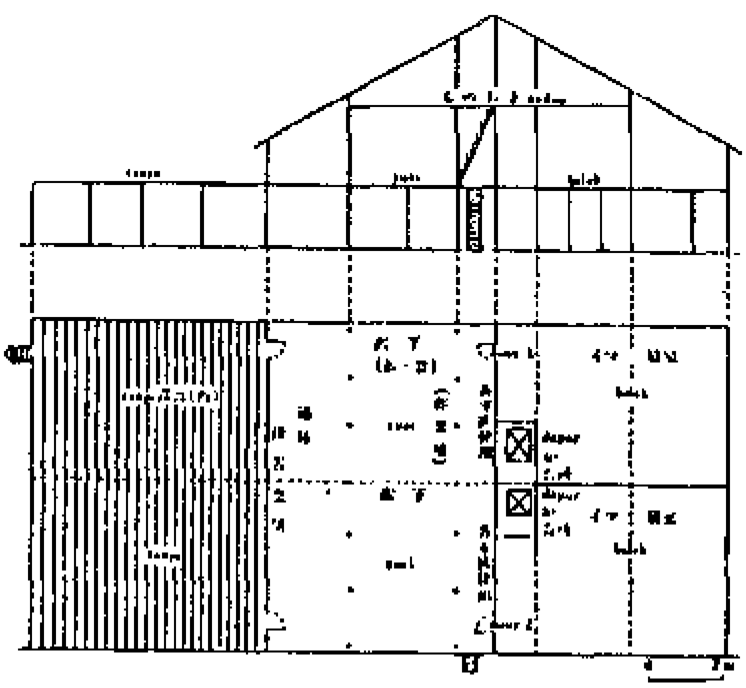
苏门答腊岛民南加堡族有能住七八十人的干栏式长屋；巴搭人的干栏式长屋规模稍小，有的可住八家；北苏门答腊的卡约人和亚拉士人也住在干栏式长屋中。此外，在苏门答腊西部尼亚斯岛上仍有少数类似于婆罗洲的长屋。

有长屋分布的岛屿还有印度尼西亚的爪哇岛、苏拉威西岛中部、弗洛勒斯岛西部、松巴岛、哈马黑拉岛、卡伊群岛、阿鲁群岛、塔宁巴尔群岛、塞兰岛中部和西部以及东帝汶等[1]。

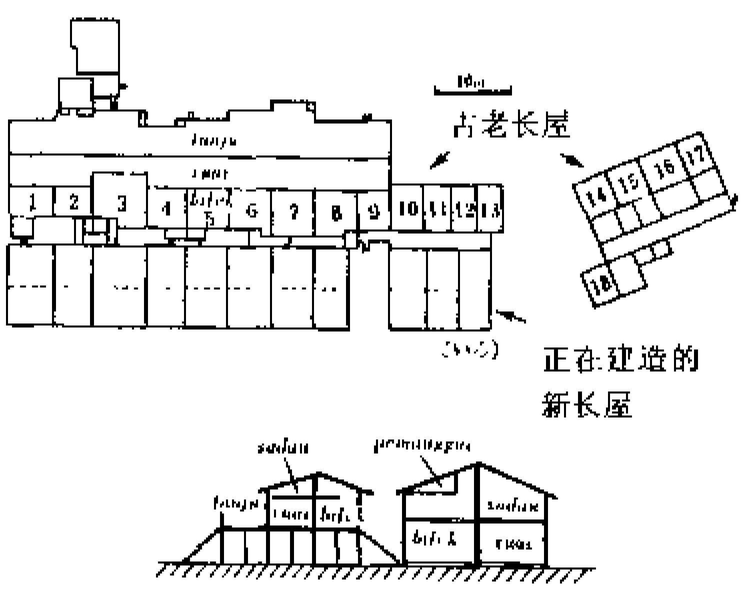
长屋的大小规模各有不同，在平面布局上，根据房屋内部构成方式的不同，可以大致分为两大类型：第一种类型是长屋由若干各自独立的小房间并列而成，用一道贯通整座长屋的走廊将它们串联成一个整体；第二类则是室内基本上不加分隔的小型长屋，各个小家庭的划分一般借助于布帘或蚊帐，但这可能已是较晚的情形。另外，还有一些介乎于两者之间的长屋形式，数量并不太多。

将婆罗洲的几种有代表性的长屋稍加比较，就可发现在前述第一种类型的长屋中，又有以下几种布局方式。

①伊班型。长屋内部分成两个纵向部分：一部分是并列的若干小房间，各个小房间的门均开向走廊，房间内部一隅置有火塘；另一部分则是有顶走廊，这个走廊又由柱列划分出两个部分，靠近房间的较小部分是妇女舂米或做家务之处，外侧较宽部分是一个集会场所，可以举行各种仪式，平时也可供男人们做日常杂务之用。长屋外侧还有一道通长的晒台与走廊并列设置，其间隔有栏板。这种形式的典型代表为伊班人的长屋。



帕古特村的长屋平面及剖面（局部）



使用中的古老长屋 正在建造的新长屋

婆罗洲伊班族长屋平面及剖面

在沙捞越第二、三两区的主要河流上，据说每隔两三英里就能见到一座伊班人的长屋。伊班人长屋一般规模为 300 × 60 英尺,平均有 10～30 个居室(blieks)，住有 100～200 人，少数较大的长屋有 70 个居室。整座长屋可以划分为若干家庭单元。每个家庭单元包括一间居室，居室上部的阁楼、居室门前的那段走廊，以及与这走廊相连的那部分晒台。居室的面积一般是 15 × 20 英尺。

伊班人长屋为干栏式，楼板面距地面的高度约为 15～20 英尺，材料多为硬木，屋面由硬木片覆盖，楼板也是硬木板，柱梁以榫卯结合，屋顶为悬山式[2]。

典型实例为沙捞越第四区的帕古特村长屋。该长屋全长 150 米，宽 12 米，加上晒台共宽 17 米，长屋中的走廊宽约 6 米，这里是公共空间，可以接待客人，干家务杂活，或举行集体仪式，也可供孩童

游戏，铺上席子后还可作为客人睡卧处。靠近居室的那部分走廊虽然是各个家庭所拥有的空间，但并没有严格地划分，妇女们在此做家务，也可堆放一些柴禾等杂物。长屋中共有41间居室，住有41户，共256人。每个房间为4×6米，进门后即是厨房，房间上部空间较大，用来贮藏物品，走廊上有梯子可供上下[3]。

②陆达雅型。其基本格局与①型相近，只是走廊部分不再划分，主要用于家庭杂务，而社会和宗教性活动均不在此进行，其重要性略逊于伊班人长屋的走廊。这种形式常见于陆达雅族。

陆达雅人的长屋主要散布在沙捞越第一区这片丘陵地区，常常建造在山坡顶上或河流旁边。长屋包括两个部分，"一条沿着河边尽量伸长的游廊，和一列在游廊上开着门口的住宅"，"每所住宅常称为户，每个户内的房屋分成各种大小的房间或寝室"[4]。长屋的构造和材料与伊班人长屋类似。

典型实例为沙捞越第一区辛浦克村的四栋长屋。其长度为30～40米,楼板面距地面约2米，楼板用厚木板制成，晒台则用竹子铺成。走廊宽约3米，房间面积为4×6米，房间入口右侧为厨房，置有火塘，屋架上部空间亦用于置放杂物[5]。

③钧雅型。这种形式与②型近乎一致，区别在于将厨房与居室分离，在居室后部专设一栋紧贴长屋的厨房。钧雅人和加扬人的长屋都属于这种形式。

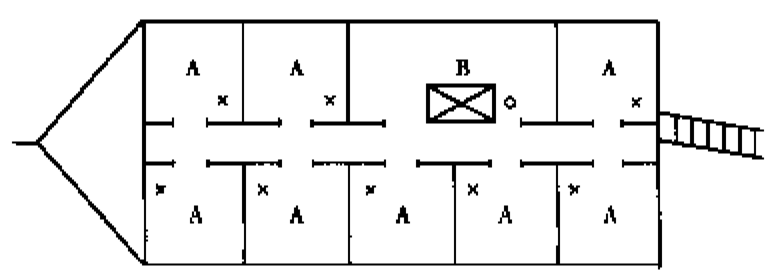
加扬人住在马累和巴南河中游及其支流一带，也有些住在沿海处；钧雅人则住在巴南河流域和甫拉加河流域。这两个民族的长屋相差不大，其基本格局仍是走廊与居室共存于一体。正如海顿所说："游廊的别一边上是住宅，每一所住宅都于游廊上各自开一门口，一所长屋平均有四家到六十家或者更多家，或者如他们的官厅称呼，有这许多'户'"，"地板是用直剖的竹片微微隔开地铺成，这种结构保持地板的清洁，因为废物会从竹缝里掉下去，而且稍稍泼上一点水，马上就可清除光滑竹子上的任何污秽之物"。

其典型实例应数在Tulu的一所约有130英尺长的长屋，"如婆罗洲的大多数房屋一样，它坐落于河岸上，并且用桩柱建筑，所以那房屋的地板约有十英尺来高"[6]。

④母禄型。除了前述的走廊与居室并列设置的方式之外，也可将走廊设置在长屋的中央，居室则对称地布置在走廊两侧，母禄人的长屋就采用了这种布置方式。

母禄人多居住在婆罗洲内陆地带的高山地区。尽管在北部地区的长屋规模较小，平面也与陆达雅族相似，但在交通更为不便的内陆地带仍有一些较大的长屋，平面也不同于上述简单类型，而是在中央设有8～10英尺宽的走廊，在走廊的两侧均设有房间。不过，在房屋的中心部分，常常要取消一两间居室，以便空出一块较大的公共区域，作为跳舞场所，也可作为客人寝卧处[7]。

⑤都山型。如果在各个小居室的内部增设一条贯穿始终的通道，同时也保留着外走廊，就构成了②型的一种变化



母禄人长屋平面

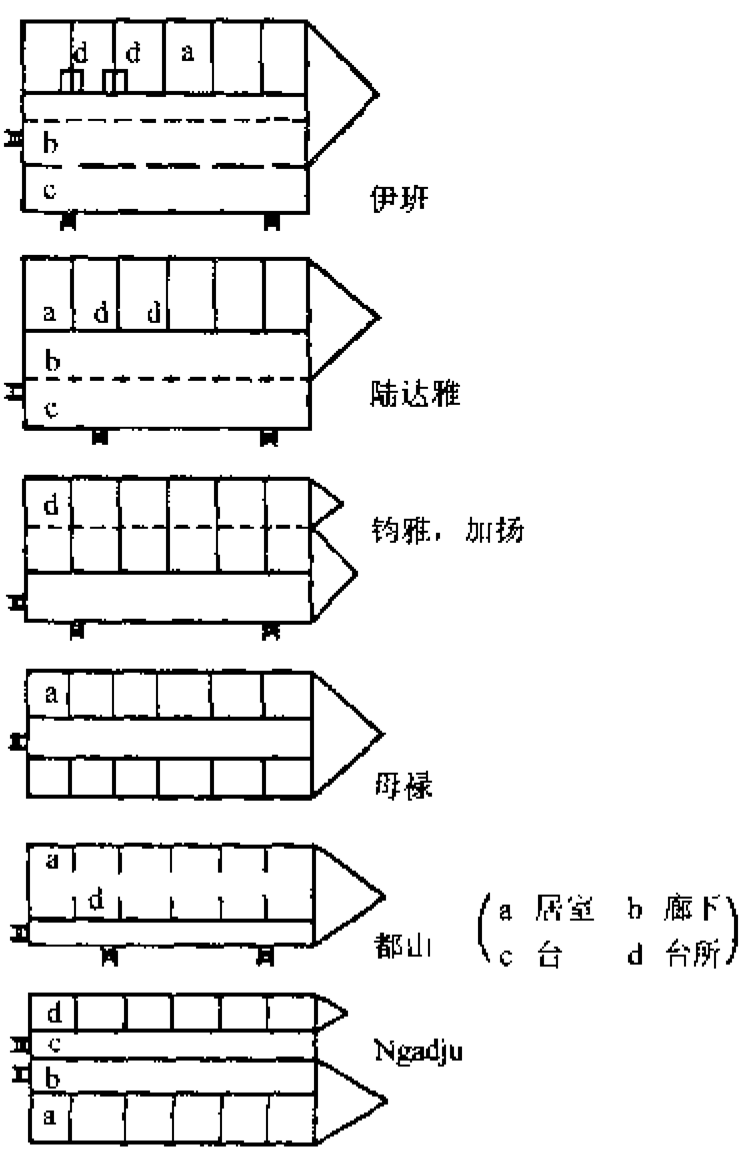
形式。这种外走廊的重要性已大大降低，只不过是有顶的晒台而已。都山人常用这种布局方式。

都山人主要居住在北婆罗洲地区。都山人的长屋远不如伊班人的那样大，一般只住6～8家，长屋外走廊的一端或一边有一个垫高的平台可供青年人睡卧。走廊有时敞开，有时也用板封闭起来，这时会开设几个横向窗户。各个房间都有门通向走廊，但各个房间又是互相贯通的，形成一个内部走道。这个走道将小房间一分为二，靠近外走廊处为厨房，另一部分则是居室。典型实例为南海沿岸一栋都山族长屋，其尺寸为240英尺×20英尺，建在一个陡峭的山坡上。每个小家庭所拥有的小单元大约有15英尺×8英尺的面积，包括前廊、厨房、餐室和卧室[8]。

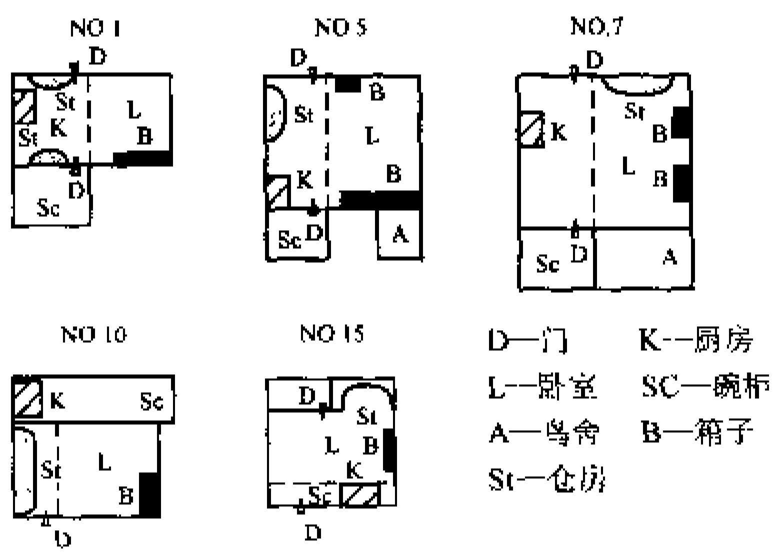
⑥Ngadju型。在②型的基础上，增设一栋与长房主体分离的厨房，通过晒台将它们互相连接起来，就构成了Ngadju族长屋的基本形式。

Ngadju人大多住在印度尼西亚的加里曼丹，其长屋正在逐渐减少，典型实例为Tambang Gagu的一座长屋，建造于上一世纪。长屋由主体部分和附属部分组合而成。主体部分包括起居单元，有顶走廊和门廊，附属部分包括一个无顶平台和一排厨房，两个部分的联系借助平台来完成。长屋为干栏式，桩柱圆周约5～7英尺，长达35英尺，在地面上的平均高度为34英尺，平均重量约3吨。桩柱、楼板、隔断和屋面材料均为硬木，平台则用软木建造。在这座长屋中，除了纵向的通长走廊之外，还有一条与之垂直相交的横向走廊，在这条横向走廊的尽端设有入口门廊，另一端则通往平台[9]，这是不同于其他婆罗洲长屋的一大特征。

上述几种布局方式虽然多见于婆罗洲，但基本上可以反映出整个东南亚地区大多数长屋的一般格局。



婆罗洲长屋的六种类型



伊班族长屋小居室内部布局举例



东南亚建筑文化圈的长屋分布

1—Khasi 和 Garo
2—Sentang
3—Daffla
4—Khamnong
5—克钦
6—蒯龙
7—缅甸和阿萨姆的其他山地部落
8—缅族
9—Scho(Chin)
10—克伦
11—Buc—克伦
12—泰族
13—黑傣和白傣
14—越族
15—北部 Moi
16—Cham 和南部 Moi
17—台湾
18—菲律宾
19—巴拉望岛的巴搭族
20—马来半岛
21—i. 塞芒 ii. Sakai
22—安达曼群岛
23—尼亚斯
24—明打威群岛
25—英加诺
26—Kubu 族群：i. Lubu, ii. Orang Ulu, iii. Orang Mamaq, iv. Kubu.
27—亚齐
28—卡约和亚拉士
29—巴搭
30—米南加堡
31—东苏门答腊马来人
32—南苏门答腊人
33—爪哇和马都拉
34—登加拉
35—婆罗洲马来人
36—婆罗洲达雅人
37—Kalabit 达雅人
38—加里曼丹达雅人
39—Punan 族群
40—Maanjan—Sioeng 达雅人
41—苏拉威西岛中部
42—苏拉威西北、东部
43—苏拉威西南部
44—巴厘
45—龙目岛和松巴哇岛西部
46—松巴哇岛东部
47—松巴岛
48—Kodi（松巴岛）
49—弗洛勒斯岛西部
50—弗洛勒斯岛中部
51—弗洛勒斯岛南部
52—Alor—Solor 群岛
53—Roti
54—西帝汶
55—东帝汶
56—Kisar
57—Moa
58—Damar
59—Leti 和 Lakor
60—Luang 和 Sermata
61—Babar 群岛
62—塔宁巴尔群岛
63—卡伊群岛
64—阿鲁群岛
65—塞兰岛中、东部
66—塞兰岛中、西部
67—塞兰岛西部
68—布鲁岛
69—哈巴黑拉岛
70—新几内亚
71—河姆渡遗址
72—剑川海门口遗址
73—圻春毛家嘴遗址
74—基诺族
75—拉祜族
76—德昂族
77—景颇族
78—布朗族
79—独龙族
80—侗族

表　婆罗洲长屋构成一览

民族	伊班	陆达雅	肯雅、加扬	母禄	都山	Ngadju
主要分布地域	沙捞越 中一东部	沙捞越 西部	沙捞越 中一东部	沙巴 东部山地	沙巴 中、北部	加里曼丹 中部
居室	用板分隔 4m×6m 或 5m×5m	用板分隔 4m×4.5m 或 5m×6m	用板分隔 6m×5m	规模极小	用板分隔各室之间有小通道 2.4m×4.5m	用板分隔
厨房走廊	居室一隅 贯通整座长屋，宽 5m～6m，用于家务、待客、礼仪	居室一隅与晒台平行，中间无隔断，用于家务、待客	与居室并列，待客、家务、集会、礼仪	居室一隅，走廊设在中央，居室分置两侧，用于待客	居室一隅 走廊狭窄	独立设置，贯通整座长屋，联系各个居室
晒台	走廊外侧，木板或竹，宽 5～6m	多用竹，宽 5～6m	无	无	较少	介于厨房与长屋之间
附属建筑	出工小屋	礼仪堂、集会所、出工小屋	谷仓（圆形防鼠板），出工小屋	出工小屋	出工小屋	出工小屋

第二节　中国境内的部分长屋

有些外国学者根据长屋的分布情况，推测东南亚地区的长屋是由云南传去的。要讨论这种推测是否合理，首先必须了解中国境内的长屋概况。



河姆渡第四文化层干栏建筑遗址平面

从考古学和民族学资料来看，我国不但有长屋，而且曾经广为散布，现择其要者介绍如下。

一、浙江余姚河姆渡遗址

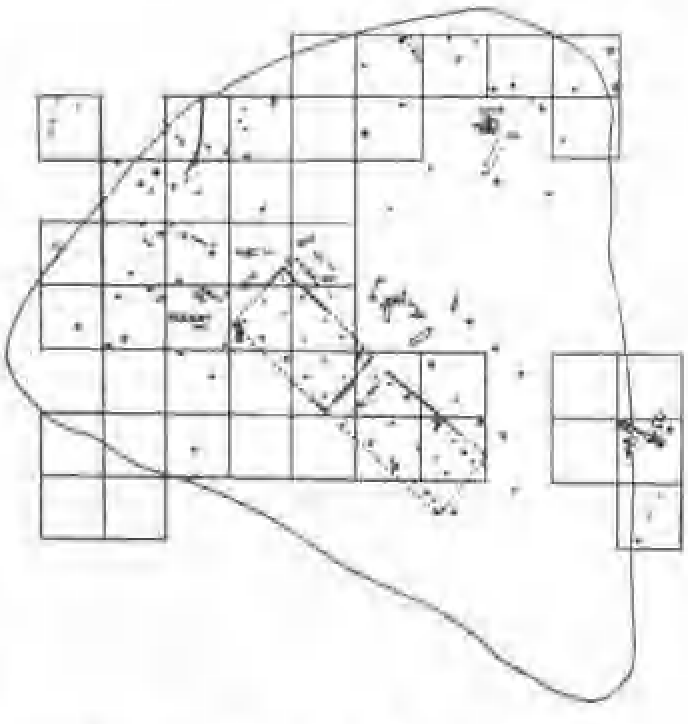
在浙江余姚河姆渡原始村落遗址第四文化层所发现的干栏式长屋遗址，是我国迄今发现的最早的长屋遗迹，距今已有六千九百多年。第一期发掘的结果表明，这里原来至少有三栋以上的长屋，长屋依坡面水沿等高线布置，其长度至少有 23 米，进深约 7 米，面水一侧还有一道宽约 1.3 米的外廊，外廊边沿设有木棂直栏

杆，惜尚未判明室内是否曾被分隔成若干小房间[10]。

二、云南剑川海门口遗址

该遗址属铜石并用时期，原发掘报告称"桩柱共有224根。沿水流的一面桩柱排列略成一字平"[11]；"从简报发表的木桩分布图来看，分布范围极大，基本上连成两片，各片中并看不出有什么'间隔'，……可见它不是一座座单独的房屋，而是临水建造的大房子"[12]，也就是在东南亚地区常见的那种干栏式长屋。因房屋内部布局情况不明，尚无从推断属于哪种类型的长屋。

三、湖北圻春毛家嘴遗址



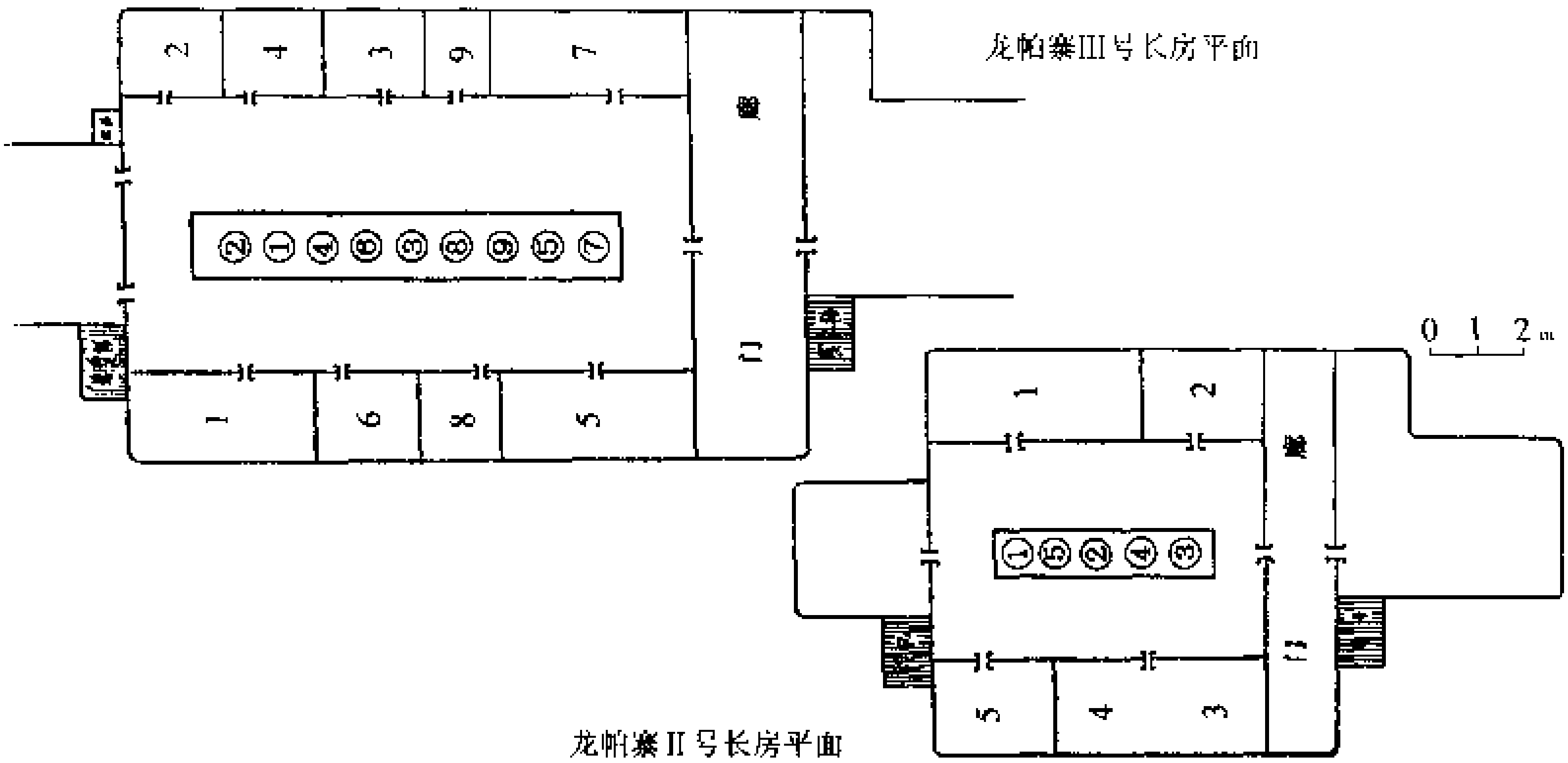
湖北圻春毛家嘴遗址平面

遗址年代属西周早期，原发掘报告称："我们根据残留的木板墙角及木柱的排列形式复原了两间长方形房子。1号房……长8.3米，宽4.7米。方向130°。房内木柱18根，粗细不等，粗的径长0.2～0.3米；细的径长0.1米左右。排列成方格形，纵3行，横6行。纵距在2米左右，横距在2或3米左右。2号房……长8米,宽4.7米。方向与1号房相同，并在一条直线上。房内有木柱15根，亦成方格形，纵3行，横5行，排列较1号房整齐"[13]。从发表的遗址平面图来看，与其将之复原为两间房子，不如将它合二为一，复原成一间长屋，因为两间房子之间的间距实在太近，仅有1.3米左右，正好接近于一个开间的宽度。如果是两间各自独立的房子，就没有必要排列得如此整齐而相距又如此之近。而据以复原的"木板槽角"也还不能确定"到底是底架的附属品还是房屋的墙壁"[14]，如果属于前者的话，就只能说明下层围合情况，因下层往往可以划分为若干不同使用区域，这并不影响其上层楼板连成一体。

四、云南基诺族长屋

聚居在云南景洪攸乐山的基诺族，迄至解放初期仍保留着比较浓厚的原始社会时期的生活色彩。其中有一个村寨（龙帕寨）直至20世纪60年代中期还保存着8栋长屋。其长屋"皆为干栏式建筑，呈长方形，两头对开门，梁、柱系木结构，四壁由竹篾围起，房顶用茅草排铺盖。室内无窗，白天光线很暗。每根梁、柱间均以子母扣咬紧，全房不用钉子。房架与茅草间均用藤条缠牢"[15]。

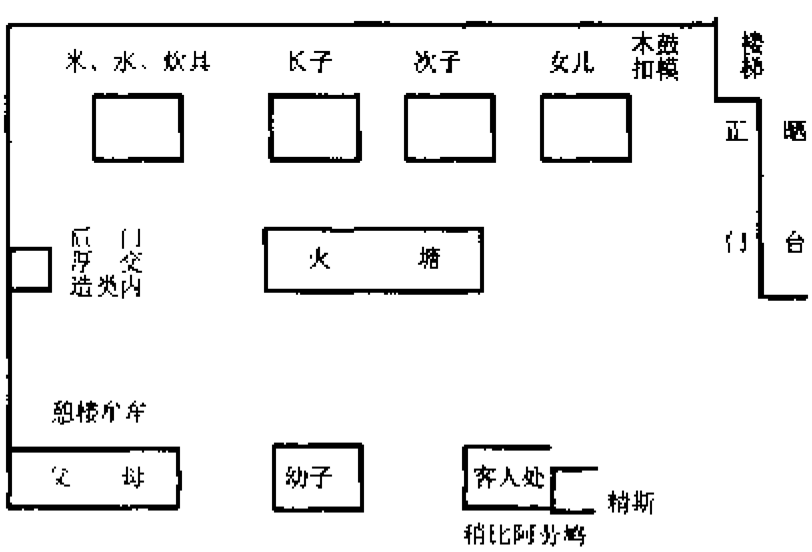
龙帕寨的情况表明，基诺族长屋不论规模大小，基本格局都是相同的："每座'长房'内部包括若干户，房屋上层便是各户居住的地方。入门后，中间是一条狭长的通道，其中排列着一个个火塘，'长房'内有几户就有几个火塘。……在设置火塘的通道两侧用竹篱笆隔成若干小房间,面积约为6～8平方米,为各个'火塘'成员睡觉之卧房。一个'火塘'只能有一间卧室，无论人口多少，地位高低，都无例外。……每户的卧室有门通向通道,而卧室之间不能相通。卧室和自己



龙帕寨基诺长屋平面

的火塘一般是相对着的，以便利妇女的炊爨工作。……‘长房’只有卧室及火塘所在处划给各个‘火塘’使用，至于门廊、晒台及整个房屋下层都属于全‘长房’共同使用”[16]。1940 年以前，该村最大的一栋长屋的“房长为 31 米 40 公分，房宽为 11 米 80 公分，房内面积为 370.52 平方米；平均每个小寝室面积为 2.4 平方米；火塘宽 90 公分；两侧走廊宽 3 米。房外架设两个阳台，一个 4 米长，11.8 米宽；一个 3 米长，11.8 米宽”[17]。

当然，也有少数例外情况，如像巴雅村的长屋就与龙帕寨长屋格局不完全一致。其主要的特点是“在房内以两根柱子划分，一根为德楼牟牟，在左侧，一根为迈尼龙布克，在右侧。房屋内部分格‘拜艾’，其一格为父母居住，父母在德楼牟牟下处。旁为小儿子，右侧为放米、菜和水处，然后按儿子排列，儿子下面为女儿住处，女儿住处下面为木鼓处。……其房屋，由六根柱子组成，从前往后排列，共三排，前排右柱为‘债达楼’，左柱‘布切下要’；中排二柱为‘克克劳’；后排右柱为‘买纽布克’（为死去的父母柱，奉献父母的黄牛拴在此柱，在此柱屠宰，杀法用弩箭射杀，三箭射倒）；左柱‘报那普克’（为‘德楼牟牟’所有，拴水牛处，杀水牛用铁标戳死）；献父母的黄牛头要悬挂在横梁上，此横梁称‘克考’；房屋屋脊两头装饰茅草编成的柴抛和帕那。柴抛象征人头，帕那象征耳朵”[18]。



巴雅村基诺族长屋平面布局示意

五、云南拉祜族长屋

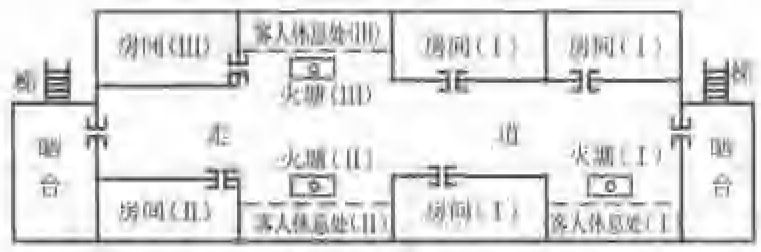
云南澜沧、勐海一带的拉祜族，由血缘关系组成庞大的大家庭公社，"所有成员住一幢公共长房，大家庭的人口，多达20余户，130余人，一般是7、8个小户，共5、60人，少者亦有3、4户，共约20余人。每个小家庭就是一个基层的经济单位和生产单位"[19]。

澜沧糯福区的拉祜西人又将长屋称做"底页"，"拉祜西人的底页最大的长二十三米，宽十米，一般的长十米宽七米左右。屋内两边用木板或篱笆简单分成若干小格，一对配偶组成的小家庭占一格，这种小家庭拉祜语叫'底谷'。房屋中间为一条较宽的过道，火塘设在过道上。人口多的底页设几个火塘"[20]。火塘的数目可以与房间数目相等，也可以不相等，如巴卡乃寨那期家长屋"分九间，设九个火塘"，而茫糯寨那卡波家"成员73人，住房长20米，宽8米，楼上内分七间，设五个火塘"[21]。

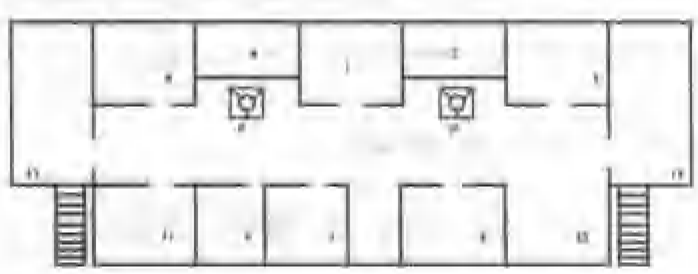
耿马县的拉祜族长屋在室内布局上有些差异，如像芒美乡扎斯家的长屋"总长18.4米，宽4.8米，'阿扣'是寝室，长8.1米。……在阿扣内左侧隔成四个'怀'（即小房间），每一怀前设火塘，火塘四周是吃饭、休息和晚上男女老幼睡觉的地方"[22]。

六、德昂族长屋

云南镇康木厂区大寨乡的德昂族长屋"内分若干间'格斗'（一般成员住），及'格冲'（家长住）"，在格斗和格冲之间自然形成走道，也是家人吃饭和临时休息的场所，走道两端开门。20世纪30年代，该乡的最大家庭是达当家，有89人，包括四代成员，长屋长47米，宽17米，"房内有3个格冲和12个格斗。格冲和格斗排列在大房内的左右两侧，有三个火塘安置在房内的走道外，两个用于炊事，一个用于烧火"[23]。



镇康崩龙族大房子平面图（Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ各代表一个小家庭）



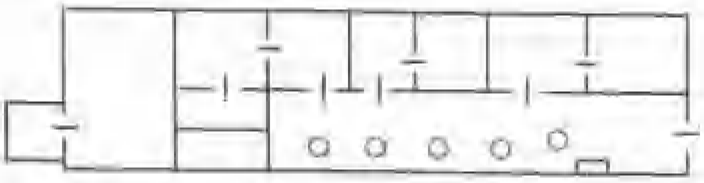
镇康德昂族长屋平面

七、景颇族长屋

据清代《西輶日记》记载，当时景颇族还有"大者可容数十家"的长屋。在解放前尚有长达20余米的长屋，某山官住宅甚至长达50余米，宽9米[24]。即使现在，景颇族住宅的长度也一般在14～15米左右。室内基本上保持一侧为公共空间，一侧隔为小房间的格局，或多或少地反映出早期长屋的痕迹。



景颇长屋外观



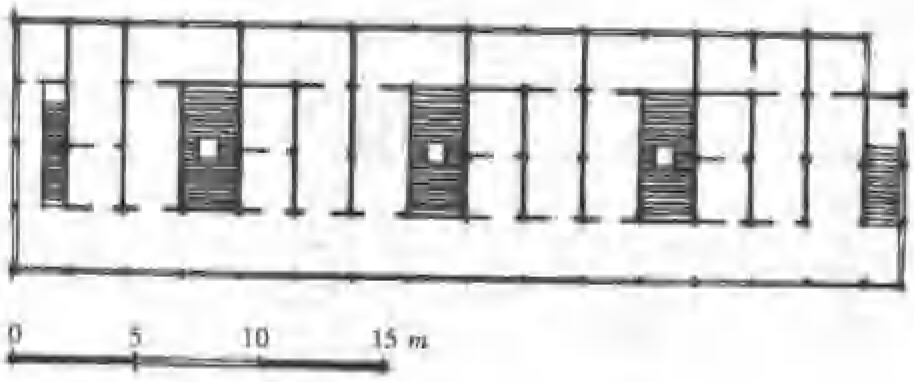
景颇山官住宅

八、布朗族长屋

云南勐海"打洛区布朗族的家庭公社的大房屋分为门、帕加（火塘）、教布松（吃饭处）、教衣布（睡觉处）、贡恩公扣（放东西处）、滨（房中间的走廊）和班厚布（晒台）几个部分。每幢房屋内设一至两个帕加（煮饭菜的地方），也是未婚女儿们在夜间同来访的男朋友进行社交活动的场所，也作来访男子的睡处。在分成数个谋圭（小家庭）的家庭里，虽可共同使用一个帕加，但因小家庭都已实行个体生产和生活，所以要按一定的顺序使用公共的帕加。一般是抚养父母的子女先使用，然后则由其他子女轮流使用"[25]。

九、独龙族长屋

清末夏瑚在《怒俅边隘详情》中记述独龙族"房顶概以竹构成，离地三五尺不等，上覆茅草，聚族而居，中隔多间，每间即属一家，每房屋有多至十余间，二十余间者"。这种长屋在解放后仍有留存，"1958 年在今独龙江第四乡茂当村即有茂丁登一家一所房内 6 个火塘，长约 15 米，宽约 10 米，中间走廊，左右两厢各 3 个火塘，一家儿女尽在其中。……1983 年在茂当村又有一家 5 间房 5 个火塘成单厢排在一起，共长 25 米（每 5 米 1 火塘，即 1 间房）、宽 5 米。在兰旺朵、钦郎当等村仍有 3、4 个火塘的长房子"[26]。



贵州榕江保里侗族长屋（吴家大房子）

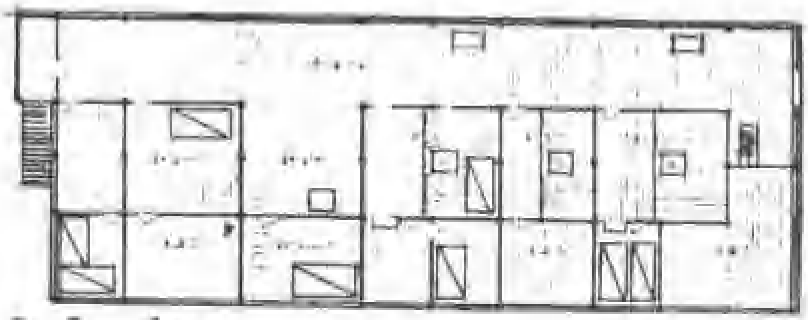


侗族长屋外观

十、贵州侗族长屋

湘、桂、黔交界地区的侗族目前大多居住在单家独户的木楼中，但在贵州榕江县乐里区保里村还能看到长屋的遗存，如像吴家大房内原来住有80余口人，房屋总长达到36.62 米，宽 10 米，一边为通长走廊，一边为隔开的小房间，其设 3 个火塘[27]。该村还有几座长度稍短些的长屋。尽管这些长屋很有可能是在普通住宅上逐渐扩展而成的，但这并不意味着它们不能算作长屋，因为不论从居住方式还是室内布局来看，它们都与长屋的基本特征相符，而其不断扩展而成的表象，也许恰好是长屋发生发展过程的

缩影。另外，广西三江县武洛江林溪河一带的侗族"大团寨"可以"走遍全寨不下楼"，亦即全寨一二十座房屋廊檐相接，楼板相通，在这相通口处可设席待客[28]。这是否属于长屋的变化形式，尚需再作考究。



贵州榕江保里侗族长屋（杨秀长宅）

上述资料勾画出中国境内长屋分布情况的大致轮廓，由此可知长屋至少在我国长江流域以南地区以及西南少数民族地区曾经有所散布，最早者甚至可以上溯到六千多年前，目前仍有遗迹可寻。这种情况在黄河流域很少见到，似乎表现出不同聚居模式的发展轨迹。联系到民族迁徙的历史和路线，人们作出长屋源出云南的推测也不是完全没有根据的，只是范围应该进一步扩大到中国南方，与干栏建筑的分布地域相一致。因为整个东南亚地区及中国境内的长屋几乎都是干栏式，显示出长屋与干栏建筑之间的密切关系。干栏建筑在构造上为长屋的构成提供了方便，使之可以由小到大逐渐发展。从建筑发展的前后关系来看，干栏式长屋不大可能先于普通干栏住宅出现，它应该是普通干栏建筑发展到一定程度之后的产物。依此推断，干栏式长屋的分布及其传播路线应该与干栏建筑基本吻合，所以我们有理由断定东南亚地区的长屋系由我国南方地区经云南而传入的。

就长屋的布局形式来看，我国境内的长屋可以粗略地划分为两类：一是河姆渡型，即一侧为走廊，另一侧为若干小房间的格局，属于这种类型的大致有河姆渡遗址、景颇族长屋及侗族长屋等等；二是基诺型，即在中央通道两侧布置小房间的类型，以基诺族长屋为代表，德昂族、拉祜族及布朗族的长屋都可归入此类。

将这两种类型与婆罗洲的六种长屋布局类型作一比较，就可看出婆罗洲的六种类型实际上都是从这二者派生而出的，也就是婆罗洲的①、②、③、⑤、⑥这五种类型都与河姆渡型有关，第④型则同基诺型基本一致，惟毋禄人长屋的火塘不是像基诺人那样集中设置在中央通道上，而是设在各个居室之中，其间的渊源关系毋庸置疑。另外，有些外国学者曾将婆罗洲的加扬文化追溯到伊洛瓦底江上游地区，其证据是两个地区共享的许多其他文化特征，例如旱稻、米酒，以及相似的占卜方式等等，而上缅甸地区无论是民族构成还是文化特征都与我国滇西地区有着紧密的联系，这似乎也可从一个侧面来证实上述有关长屋源流的假设。

第三节 长屋发生原因解析

关于长屋发生的原因，学术界一直众说纷纭。有的认为与社会组织有关，有的认为是出于增强防卫能力的考虑，还有的认为是由于土地缺乏的缘故，等等，各自都有一定的根据，也都有一些难以自圆其说的缺陷。试从以下几个方面略作解析。

一、长屋与社会组织的关系

认为长屋与社会组织之间存在着明确的直接关系的代表人物是勒布和布洛克，他们在《东南亚的社会组织和长屋》一文中指出："长屋是家族或氏族的一种直接的功能体现，因为一个完整的家族(它是氏族的一个政治功能部分)可能集体居住在这样一座房屋中"；他们又进而提出了在东南亚大陆部分的长屋都属于父系氏族，而在东南亚岛屿部分的长屋则属于母系氏族的观点[29]。我国也有些学者倾向于这种看法。但是他们无法解释为什么在这两个地域都有恰好相反的情形，以及为什么有些无氏族组织的人们也有长屋。

勒布等人的观点实质上只是对摩尔根理论的进一步发挥。摩尔根在考察了北美洲易洛魁人的长屋之后认为："在上著时期的美洲各地，一个家庭住一所房屋是极少见的，普遍的情况是一所房屋大得足以容纳几个家庭，是群居性的房屋，家户一般是按氏族亲属的原则组成的，母亲及其子女属于同一氏族或克兰"[31]。

北美洲"易洛魁人在村落中建造的房屋用木杆作框架，上面覆以树皮。房屋长约三十、五十、八十或一百英尺，有一条过道穿过房屋中间；过道两端各有一道门，房屋内部每隔大约七英尺就用墙隔开。这样分隔而成的每一隔间（房间）和过道之间没有遮拦。这样的房间可容纳五个、十个或二十个家庭，根据隔间的多少而有所不同，通常每个家庭分到一个隔间。每个属于同一个氏族或克兰的嫡亲姐妹或旁系姐妹，她们的氏族标志或图腾往往绘制在房屋上，而她们的丈夫和她们的儿子的妻子则分属于另几个氏族。孩子属于母亲的氏族，丈夫和妻子分别属于不同的氏族。但每个家户的大多数人都属于不同的氏族，即属于他们母亲的氏族。儿子通常把妻子带回家来，女儿的丈夫有时也被允许住进女方的房屋。所以每个家户都是由不同氏族的人混合组成的，但这种情况并不妨碍房屋所属的某个氏族在家户的人数上占优势。"[32]摩尔根称它"是氏族的房屋"。

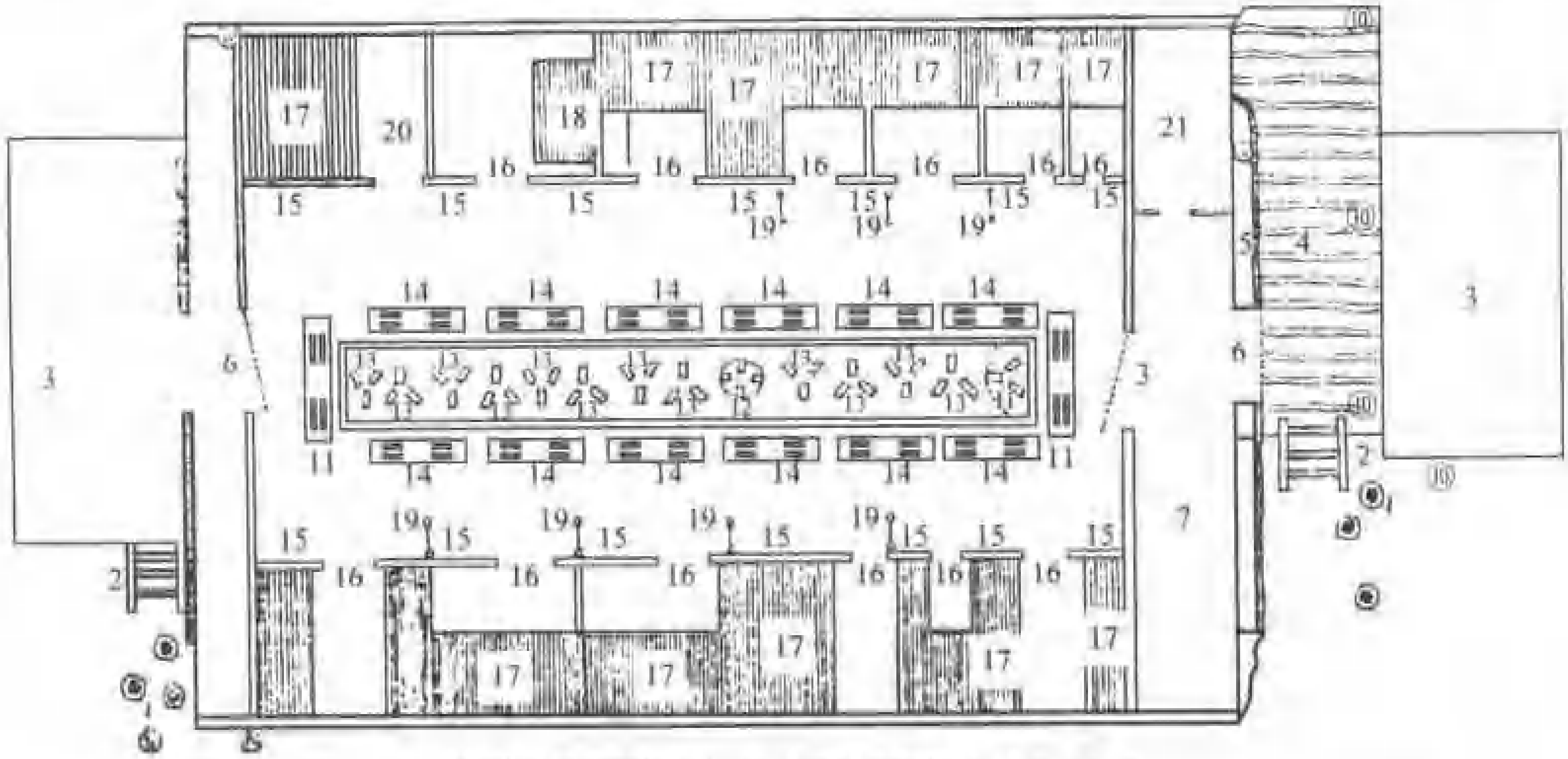
从摩尔根的描述来看，易洛魁人的长屋与基诺族的长屋有许多相似之处，为便于比较，不妨对基诺族的长屋构成情况再作更进一步的描述。

"以龙帕寨阿扯绕家长子且的一幢大房子为例，该长屋长28米，宽16米，高7米左右，由八根柱子搭成房子的主要骨架，两头对开门的左侧都设有木制7至8级楼梯。进屋穿过大门是一横宽约2米的长方形（即该房子的相当宽度）客房，跨过客房即是大房子的正厅，中间有木楞镶边的长13.2米、宽1.14米的大房子内各户的火塘（基诺族又称锅庄），全是用三块石头鼎足立起，每户的火塘即面对着自己小家庭的卧室。在该房小火塘右端设有专供宗教活动和来往客人使用的火塘（这可能是氏族火塘）。从火塘两边向外延伸2.5米，便是13个小家庭卧室的门。……另外，在客房的右端专门隔有宗教房。"[32]总的来看，龙帕寨的长屋有如下几个基本特征：

①长屋内部绝对不能通婚；

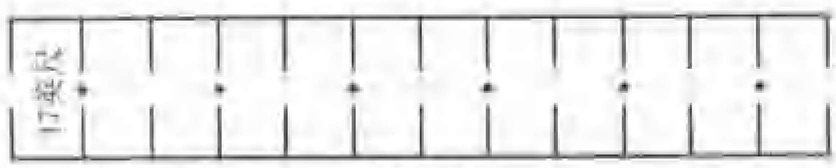
②各"火塘"之间即使已无事实上的亲属关系，还是要世世代代地共居在一起，不能随便迁徙或另立门户；

③长屋基本保持土地公有制，长屋本身也是公有的，其他生产资料及生活资料



基诺族龙帕寨阿扯绕家长子且的大房子平面

1—冲碓(木刻) 2—楼梯 3—晒台 4—木板凉台 5—房子外沿 6—房子正门 7—客房 8—内门 9—竹笆墙 10—柱子 11—氏族火塘 12—铁三角架 13—石锅庄 14—木凳 15—竹楼辘隔墙 16—个体家庭门 17—竹床 18—木床 19—竹栏 20—家长住房 21—宗教房



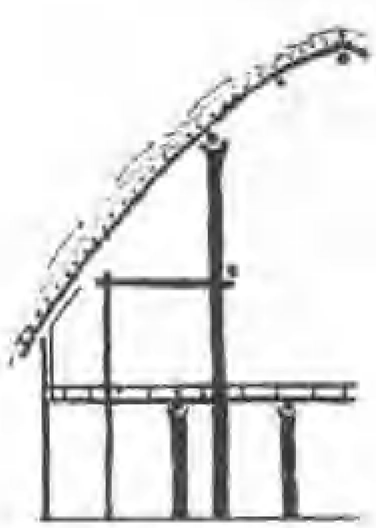
易洛魁人“长屋”



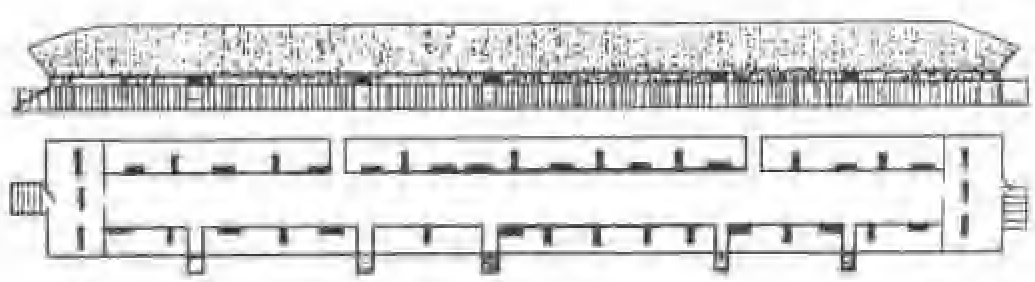
巴特拉姆于1743年画的鄂农达加长屋的平面图

易洛魁人“长屋”与基诺族大房子比较表

族别 / 项目	易洛魁人	基诺族
大房子形状	木建矩形住宅	“干栏”式长方形建筑
规格	50 英尺~80 英尺长（1 英尺≈ ）	25 米长、15 米宽
分配单独房间	每对夫妇一间	每对夫妇一间
使用炉灶原则	每四对夫妇合用一个炉灶	每对夫妇有一个炉灶
房子内炉灶数目	5~7 个	10 个左右
住俗与炉灶关系	对称	对称
房子内血缘继承	按母系	按父系
房子内部的权力	女家长掌权	男家长掌权
房子内婚姻关系	男从女居	女从男居



新几内亚某长屋的平立剖面



均为各“火塘”私有制财产，各“火塘”经营自己的家庭经济，分散活动，各自为炊；

④长屋内虽无共同的经济生活，但在宗教及社会活动方面仍保持若干联系，有些宗教仪式就是以长屋为单位共同举行的；

⑤每一长屋有家长（“着勒”）一人，领导本长屋的有关活动；

⑥大多数“火塘”实行夫方居住，按父亲一方计算世系，但仍保留大量母系成分[33]。

不难看出，易洛魁人的长屋与基诺族长屋虽然在室内布局方面大致相似，但在社会组织上分别属于母系和父系。尽管基诺族仍保留大量母系成分，有迹象表明早期曾经历过母系阶段。但这并不能完全证明长屋必定伴随着母系发生，反而提出这样一个问题：世系的区别是否会影响长屋的结构？如果同一类型的长屋既可应用于父系又可应用于母系，我们当然可以怀疑其间是否存在着必然的因果关系。易洛魁人的长屋和基诺族的长屋恰好就属于这种情况，东南亚地区那些使勒布等人感到困惑的“例外”也与此有关。

另一方面，即使是同属于母系的氏族，也不一定非采用长屋这种居住方式不可，这已是众所周知的事实。我国云南小凉山一带的摩梭人，迄今仍保留着母系氏族的某些特征。虽然整座住宅都是以妇女为中心的，已婚女子均有各自的单独房间，但表现形式却不是长屋而是四合院。然而，在家庭内部生活方式上，摩梭人的“炊事是由家长或长女主持的，她以平均主义的原则，分给每个成员一分饭，一分菜，每逢吃肉，还给每人一块腊肉”[34]；易洛魁人也是“每个家户受一个女家长管辖，她管理家户的经济。人们在这几个火塘上把每天只做一餐的饭做好以后，就把女家长找来，她的责任是根据各个家庭的需要把食物从锅里取出来分给他们”[35]。如此相似的家庭结构和生活方式，分别出现于两种不同的建筑形式中，又可以给我们什么启示呢？

其实，摩尔根本人也并未将长屋发生的原因同氏族组织直接联系起来，只是他将注意力过多地放到“每个家户按亲属原则组成”这个问题上，使人容易产生误解。摩尔根说：“过共产主义的生活起始于家庭的需要。在野蛮阶段晚期之前，家庭这种组织过于薄弱，不足以单独从事生活斗争。……在氏族制度盛行的地方，几个有亲属关系的家庭照例联合成为一个家户。……他们建造大到足以容纳若干家庭的群居大房屋，……这种情况实际上就是为获取食物而把力量联合起来，因为食物是生活中必不可少的和主要的方面。”而且，“只有大家户才实行食物共有，好客的习俗在某种程度上促进了生活资料的最终平衡。过共产主义的生活在很大程度上是印第安部落生活状况的必然结果，它是印第安人生活方式的一部分，并决定了他们的房屋的特征”[36]。在这里摩尔根说得很清楚，首先是生活斗争的需要才导致了长屋的出现，而亲属制度或社会组织，只不过是在满足这种要求的过程中习惯遵守的一条组织原则而已。因此，无论是父系、母系，还是无氏族的人们，只要是生活斗争需要，都有可能建造自己的长屋。此外，为适应食物来源困难的生活状况而出现的共食制的生活方式，也是促使长屋出现的动力之一。

二、防御要求对长屋的影响

有的学者如Lee等人认为，至少在北婆罗洲建造长屋是为了抵御外来敌人的袭击。Lee指出："随着19世纪末至20世纪初和平时期的到来，都山族的长屋的逐渐消失也证明了这一点。"他同时也指出："当沙捞越当地政府强行废止了猎头行为之后，村落将长屋作为防御手段也就失去了必要性。"[37]但Leach和勒布等人则持反对态度，认为在行政影响力很强的陆达雅人生活地域依然有很多长屋；而且，在英属婆罗洲的某些土著民族甚至在和平时期仍用长屋来取代单体住宅的事实，也已促使很多观察家否定了将长屋看做是一种防御敌对邻居袭击的手段的观点[38]。

那么，长屋与防御要求之间，究竟有些什么关系呢？这需要联系土著民族的生活习俗来作全面考察。

首先，必须承认人们建造房屋的原始动机，除了满足遮风和蔽雨等要求外，同时也要满足防御的要求。外来袭击如果仅仅来自野兽的话，普通住宅自然足以应付；倘若这种袭击来自周围的邻居，问题就不那么简单了。而早在史前时期业已存在的食人及猎头习俗，又证明了这种可能性的实际存在。

1. 食人习俗

民族考古学家的研究表明，食人习俗曾广泛地存在于亚洲、非洲、欧洲等广大地区，是许多民族的史前时期文化特质之一。有证据表明可能在距今二百万年左右的早期猿人阶段便已经产生了食人习俗，晚期猿人阶段继续存在这种习俗。有人根据现代印度尼西亚地区某些少数民族还保存着取脑髓而饮的习俗，认为当时爪哇直立猿人有食人的风俗；也有学者相信北京猿人存在食人之习。食人之风直到旧石器时代的中晚期仍未消失。1921年安特生在辽宁锦西沙锅屯新石器时代洞穴遗址中发现了食人习俗的表征，而1976年广西桂林甑皮岩新石器时代早期洞穴遗址则被认为是目前所知南方地区食人习俗的最早遗存。我国南方古代民族的食人习俗也曾见之于典籍，如《墨子·节葬》："昔者越之东，有輆沐之国，其子生，则解而食之，谓之宜弟"；万震在《南州异物志》中说："乌浒，地名，在广州之南，交州之北，恒出道间伺候行旅，辄出击之，利得人食人，不贪其货，并以肉为肴俎，其髑髅破之以饮酒，以人掌趾为珍异，以食老也"等等。直至近代我国南方有些少数民族仍然保存着食人习俗的某些残迹[39]。

2. 猎头习俗

猎头习俗同样具有久远的历史。在江浙地区的河姆渡文化和马家浜文化（圩墩遗址）中，都发现过猎头遗迹和伴出的人头形象制品，良渚文化（张陵山遗址）中也出土类似遗物。另外，在湖北房县七里河新石器时代晚期遗址、河北邯郸涧沟龙山文化遗址、山东泗水尹家村龙山文化大墓、青海乐都柳湾两座齐家文化成年男性墓葬中都有随葬人头。滇池地区东周中期至西汉中期（李家山、石寨山等遗址出土）的铜斧、铜剑、贮贝器等均有猎头习俗的形象反映。台湾学者凌纯声甚至认为屈原在《国殇》、《礼魂》中已描述过云梦泽一带人民的猎头仪式。这种习俗也曾流行于我国佤族、高山族以及东南亚地区的某些土著民族之中[40]。

3. 食人与猎头习俗之间的关系

生物间存在着种间斗争与种群斗争，人类也不例外。人类有时不得不借助于食人来弥补生活资料的缺乏，以致成为一种习俗。食人之俗，可能发生于部落内部，也可能超出于部落，即从其他部落猎取被食对象，此即后来的猎头习俗之滥觞。起初食人还只是为了解决温饱问题，后来又与信仰观念结合起来，使之具有了满足精神要求的功能。人们相信通过食人，尤其是食人头就能汲取对方的力量，并且获得被食者灵魂的保护，因而逐渐从食人转向吸食人脑髓，对人头也开始崇敬起来，进而成为一种宗教观念。随着农业生产活动的开展，人们又企图利用人头所包含的神秘力量来保障生产的丰收，于是出现了“以血祭祭神稷”（《周礼·大宗伯》）的做法，对于“不能治田土者，杀其身以衅其社”（《管子·揆度》）。此风一开，渐成习俗，并发展到利用外族的人头来做祭品，“春月方田尤好索人，贪得之以祭田神也”（《南州异物志》），如果“斗战杀人，便将所杀人祭其神”（《隋书·流求国》），而“所杀之人，美鬓髯者必剥其面皮，笼之于竹，及躁，号曰鬼，鼓舞祀之，以求福利”（《魏书·僚传》），或者，“得人头，砍去脑，驳其面肉，留置骨，取犬毛染之，以作须眉发，编贝齿以作口，自临战斗时用之，如假面状，此是夷王所服，战得头，着首还，于中庭建一大材，高十余丈，以所得头差次挂之，历年不下，彰示其功”（《临海水土志》）。由于猎头需要勇气和能力，又使得猎头习俗具有了社会性内容，人们“杀行人取齿牙贯之于项，以炫骁勇”，进而“得一人头，即得多妇”（《太平寰宇记》）。“第二次世界大战前，陆地达雅人的男子向女友求爱时，最初总是遭到女方拒绝，因为女方对他的忠诚以及征战狩猎的勇猛气概还未受到考验。于是，男子必须设法去森林里埋伏，猎取情敌或民族仇人的人头，以便向女方证实他在爱情上的坚贞不渝。这样，才能订婚。”海达雅人（伊班人）则将所猎人头作为男子战绩的证物和家庭的荣誉象征[41]。

由此可见，生活资料的缺乏导致食人习俗的产生，食人习俗的进一步发展则是将人头用于祭祀，为满足食人要求和祭祀需要而引起不同部落之间的相互征战又演化为以猎头为主要目的的部落战争。血族复仇的恶性循环促进了猎头习俗的蔓延，而猎头行为的残酷又使之成为具有社会性内容的价值观念的表现形式，这反过来又成为猎头习俗进一步发展的动力。

4. 长屋的防御意义

由于食人习俗和猎头习俗的历史可以追溯到远古，对于处在猎头习俗盛行地域的早期人类来说，加强自身的防卫能力当然是十分必要的。正如摩尔根所说的那样，早期的家庭组织过于薄弱，不足以单独进行生活斗争，也难以应付随时可能出现的来自其他部落的袭击。因此，将若干家庭组织在一起以扩大力量，加强互相保护的能力应当是比较自然的构想。事实上，笔者在贵州榕江山区调查侗族长屋时，也听到过居住者建造长屋是为了抵抗当时经常出没的土匪而不得不集体住在一起的说法，而婆罗洲的陆达雅人将长屋建在高高的山坡上也明显的是出于防御的考虑。另外，从猎头习俗的分布范围来看，也与长屋的分布范围大致相符；有的学

者认为长江下游地区很可能是猎头习俗发生的起点，这与长屋的发生地也相吻合，问题在于长屋的发生是否仅仅与防御考虑有关？

这个问题应该从两方面来看，第一，应该承认长屋的形式确实有助于加强防御能力。集中居住的人们比分散居住的人们更具有战斗力，也不易遭受敌人的偷袭，这是显而易见的。但是长屋却有个致命的弱点，就是防火能力太低，一旦遭致火攻，就有全军覆没的危险，这是以竹木为主要建筑材料的长屋所无法回避的事实。

其次，长屋并不是惟一可用的防御手段。比如说我国西盟佤族由于猎头而造成血族复仇频繁，因而特别是重视防卫问题。他们所采取的方式是："村落四周的墙壁、壕沟及其两侧，上端都布置有密荆棘组成的防御工事，村落设有寨门，由指定的家庭关守"[42],要通过地道才能进入寨门，寨门用树枝、竹枝、刺等材料搭成，修得十分隐蔽。有的村寨还筑有地堡。这样的防御体系显然令长屋自愧弗如。尽管西盟的例子时间上较晚，但它表现的方式并非什么现代化的形式，早期人类也完全有可能办得到。除了这种在地上设置障碍的防御方式之外，还可利用空间高度上的障碍作为防卫手段。菲律宾曼达雅人的树上房屋，据说就是为防止猎头而建造的，这在前文已经说过，不再重复。此外，四合院、圆楼等形式也都具有较好防御功能。由此可见如果仅仅出于防卫考虑，是不一定非要建造长屋不可的。Lee的调查也表明，陆达雅人正是因为不断遭受外来袭击而不得不从平原地区迁至山地，同时也只能用较小的长屋来取代原来的大型长屋以适应山地的地形条件[43]。这就说明，即使是大型长屋也难以应付频繁的外来袭击。我们可以断言，防卫考虑决非长屋发生的惟一因素。

三、长屋的解体

无数事实表明，任何建筑形式的产生和消亡都与特定地区、特定时代、特定条件等背景因素密切相关，一旦这些背景因素发生变化甚至消失，与之相适应的特定建筑形式也会随之发生相应的变化，直至消亡。换句话说，考察某种建筑形式的消亡过程，实质上就是在追究它失去了什么背景因素，而这些背景因素又恰恰是促使它发生的始作俑者。因此，我们虽然无法直接考察长屋的发生过程，却有可能通过对近代某些民族的长屋逐渐消亡过程的考察，去追寻那些曾经促使它发生的特定背景因素的蛛丝马迹。

聚居在云南贡山县独龙江流域的独龙族，直到解放时，其社会还停留在家庭公社的解体阶段，同时也伴随着长屋的解体过程。

贡山第四行政区的干栏式长屋叫做"皆木玛"，原意为母房，布局形式属"基诺型"，但火塘的位置已从中央走廊移至各个小房间。小房间叫"得厄"，用竹席隔成，每个得厄住有一对夫妻及其年幼的子女。每个得厄中央建有大约一平方米的火塘，称为"拇拉木"，火塘四周铺设竹皮或树皮代床，作为睡眠和会客的地方。

独龙族的家庭公社由一条共同的血缘纽带所维系，在生产上实行共同劳动，在生活上实行共食制，因而采用了"皆木玛"的居住形式。也就是说，"他们一同住在一所住宅里面，共同耕种自己的田地"[44]。出现这种情况的原因，最主要

的就是独龙族处于刀耕火种的农业生产条件下，必须有较多的人手才有可能进行一定规模的集体劳动，满足基本的生活需要，这是软弱的个体家庭所无法做到的。集体劳动的生产方式，导致了集体居住形式的出现，若干具有血缘联系的个体家庭就在生产上实行共同劳动、生活上实行共食制的原则下组织起来，共同居住在一起。在集中居住的早期阶段，共食制具有特别重要的意义，而共食制又与平均分配农产品的原则密切相关。这种原则建立在原始公有制的基础之上，由于生产力低下，生产品极端贫乏，"只有实行严格的平均分配，才能保证每个成员平等地享受劳动成果，实际也就是平等地分担饥饿"[45]。

这种共食制也不是一成不变的。随着公共谷仓的解体，从前的统一的公共灶共食制逐渐演化为各个火塘轮流做饭的共食制，这时的食物分配仍然实行平均分配原则，即"诸媳轮流做饭、由主妇分食"。这种状况直到1958年尚有遗存。然而，随着各个火塘独自占有个体耕地和生产资料的倾向逐渐增强，个体火塘开始变成家庭公社中的生产与分配单位，贫富分化现象也随之出现。个体生产与共同消费之间的矛盾不断增长，从妯娌之间的斤斤计较发展到各火塘间的相互对立，共食制遂告结束，改为各自分炊制。1983年在独龙江茂当村发现的拥有5个火塘的长屋已经是"各煮各食，各成一家，虽然都是血缘关系，但已是不同的经济单位和社会的基层细胞了"[46]，这时的家庭公社已处于解体的边缘。

另一方面，公有土地也处在不断解体的过程之中。生产工具的进步，使个体成员有可能独立从事生产，个体生产导致个体耕地的占有，个体耕地又不断地蚕食公有土地，使之名存实亡。少数个体家庭的共耕或合种取代了家庭公社的集体耕种，最后则完全归属于个体占有。

与个体占有土地相适应，个体火塘往往长期住在临时搭建在耕地附近的出工小屋或窝棚之中，仅在农闲期间才回到长屋住一段时间。在这期间，有的尚可过一段共食制生活，有的则各自分炊，使得家庭公社徒有其表[47]。这种现象实际上已标志着长屋的解体，只不过由于长期形成的习惯意识所具有的约束作用，暂时将这些随时准备分裂出去的个体家庭维系在长屋这个躯壳之中。当然，刚刚分裂出去的个体家庭毕竟十分软弱，一遇困难，又有可能重返家庭公社以求庇护。尤其是在饥馑季节，已经解体的家庭公社也可能再度恢复共食制生活，但长屋的解体终究难以避免，这是不以人的意志为转移的。

民族学调查表明，云南基诺族的某些村寨当时（20世纪60年代）之所以还保持着长屋，除了存在共同的血缘纽带外，主要是在生产关系方面，还存在着不同形式的互助和协作，长屋的集体耕地仍然由各火塘集体耕种，收获物平均分配。待到个体火塘有能力独立进行生产、生活时，本来就很脆弱的血缘纽带的约束作用也就无法阻止分家的发生了。

婆罗洲的陆达雅人虽然目前仍保持着长屋的居住形式，但其个体家庭从长屋中迁出而移居到一两英里以外的耕地附近的出工小屋的趋势已很明显，以至于这些分散的出工小屋渐渐有形成新聚落的迹象[48]。此外，其他各个民族也都有类似的出工小屋，这种巨大的离心力也许意味着这个地区长屋的解体已指日可待。

这些材料告诉我们，长屋的解体主要受生产关系变化的影响，当然，外来文化的影响和生活方式的改变，也对长屋的解体起了巨大的推动作用，但相对于生产关系的变化来说，只能算作次要因素了。

本章小结

通过上述几个方面的讨论，对于长屋这种建筑形式我们可以得出以下几个简要结论。

1. 长屋产生于集体劳动的需要，是与之相适应的聚居形式之一。

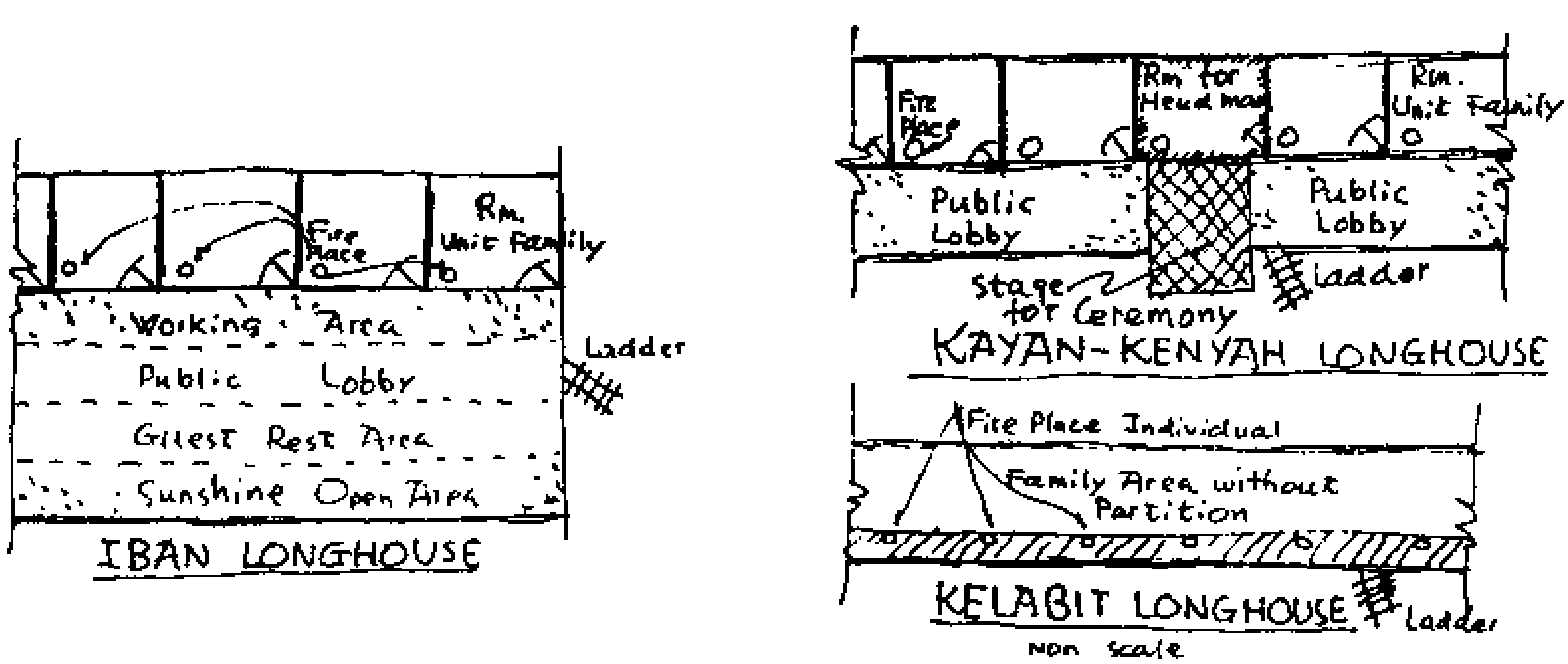
这个结论实际与摩尔根的观点一致，也就是说长屋适应了早期人类为获取食物而把力量联合起来的要求，这是产生长屋居住形式的根本原因。但集体劳动也并非必然导致长屋居住，长屋居住只是各种适应这种要求的聚居方式中的一种。黄河流域早期遗址表现出来的由若干个体家庭聚集成一个整体的聚居方式，同样也可满足集体劳动的要求。这两种形式不同但性质相近的聚居方式，代表着我国早期聚居体系的不同发展趋势。

2. 长屋的成员由血缘纽带联系起来，实行共同生产和共食制度。

这个结论系针对勒布等人提出的长屋与社会组织之间的关系而言。这里之所以用血缘纽带，而不用氏族，是因为并非惟有氏族才有长屋，而且也不是只有母系或父系氏族才有长屋，虽然在某些特定地区的长屋可能相对集中地表现出某种氏族的统属关系，但它们之间并不一定存在必然联系，反而表现出长屋对多种社会组织的广泛适应性。值得注意的倒是某种社会组织相对集中的分布现象，也许正好反映出这些地区社会进化的不同程度。另外，共同生产和共食制只是长屋的早期特征之一，在其晚期阶段，已经不复存在。

3. 长屋具有一定的防御能力，但长屋的发生决非单纯出于防御的考虑。

长屋的居住形式使之具有较为集中的力量，便于有组织地共同对付外来侵犯，



长屋的几种平面形式

尤其是在猎头习俗盛行的地区，更具有比较明显的优越性。然而，长屋并不仅仅是为了防御而建造的，否则就无法解释在那些少有相互仇杀情形的地域也有长屋分布而猎头频繁之处却没有长屋的现象。

4. 干栏式长屋是干栏建筑的一种特殊形式，它的发生地点及传播路线和分布范围都与干栏建筑大致相同，我国和东南亚地区的长屋具有比较明确的渊源关系。

这个结论是建立在对整个东南亚建筑文化圈中长屋的类型和分布的分析和比较这个基础之上的，干栏建筑为干栏式长屋的发展提供了便利的条件，干栏式长屋也为干栏建筑的发展增添了新的内容。从时间上来说，干栏式长屋与干栏建筑有着几乎同样久远的历史，分布范围也相当一致，联系到这个地区的民族迁徙历史，我们有理由肯定其间的渊源关系。虽然我们不应完全排除独立发生或趋同的可能性，不过目前尚无多少证据可资证实。

5. 长屋是介于单体住宅与村寨之间的一种聚居形式，具有某些不同于单体住宅或村寨的特征，有待进一步深入研究。

注释:

[1] 所引材料分别见于杉本尚次:《東南アジアの住居》; Loeb. E. M,Broek. J. O. M: *Social Organization and the Long House in Southeast Asia*; Hickey. G. C,LeBar. F. M,Musgrave. J. K: *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*，等等。

[2] Lee. Y. L: *The Longhouse and Dayak Settlements in British Borneo*

[3] 杉本尚次:《東南アジアの住居》,p.181~182。

[4] [英]A. C. 海顿著:《南洋猎头民族考察记》,p.272。

[5]、[6] [英]A. C. 海顿著:《南洋猎头民族考察记》,p.241。

[7] Lee. Y. L: *The Longhouse and Dayak Settlements in British Borneo*,p.42

[8] Lee. Y. L: *The Longhouse and Dayak Settlements in British Borneo*,p.43

[9] Miles. D: *The Ngadju Longhouse*

[10] 浙江省文物管理委员会等:《河姆渡遗址第一期发掘报告》。

[11] 云南省博物馆筹备处:《剑川海门口古文化遗址清理简报》。

[12] 汪宁生:《中国考古发现中的“大房子”》。

[13] 中科院考古所湖北发掘队:《湖北圻春毛家嘴西周木构建筑》。

[14] 安志敏:《“干兰”式建筑的考古研究》,p.79。

[15] 朱宝田:《试论基诺族大房子》,p.139。

[16] 汪宁生:《基诺族的“长房”》,p.236~237。

[17] 宋恩常:《云南少数民族研究文集》,p.71。

[18] 宋恩常:《基诺族家庭形态和习俗调查》,p.181。

[19] 杨毓骧:拉祜族“奥者奥卡”双系制家庭剖析。

[20] 梁钊韬等:《中国民族学概论》,p.153。

[21]、[22] 云南省设计院《云南民居》编写组:《云南民居》，p.375。

[23] 宋恩常:《云南少数民族研究文集》,p.154。

[24] 汪宁生:《中国考古发现中的“大房子”》,p.282。

[25] 杨鹤书:《布朗族怒族家长制家庭公社发展类型的比较》,p.179。

[26] 洪俊:《独龙族的原始的习俗和文化》,p.209。

[27] 本材料由罗德启、谭鸿宾、金珏等先生提供。

[28] 吴泽诚:《侗族传统建筑艺术特色初探》。

[29] Loeb. E. M,Brock. J. O. M: *Social Organization and the Long House in Southeast Asia*

[30] [美]路易斯·亨利·摩尔根:《美洲土著的房屋和家庭生活》,p.2。

[31] [美]路易斯·亨利·摩尔根:《美洲土著的房屋和家庭生活》,p.69。

[32] 朱宝田:《试论基诺族大房子》,p.139~140。

[33] 汪宁生:《基诺族的"长房"》。

[34] 宋兆麟:《云南永宁纳西族的住俗——兼谈仰韶文化大房子的用途》,p.410。

[35]、[36] [美]路易斯·亨利·摩尔根:《美洲土著的房屋和家庭生活》, p.66, 68。

[37] Lee. Y. L: *The Longhouse and Dayak Settlements in British Borneo*

[38] Loeb. E. M,Broek. J. O. M: *Social Organization and the Long House in Southeast Asia*,又见Leach. E. R: *Social Science Research in Sarawak*。

[39] 参见李安民:《试论史前食人习俗》,载《考古与文物》,1988.2。

[40] 参见蔡葵:古代祖先崇拜、人祭和猎首习俗试论,《思想战线》,1989.1;以及凌纯声:东南亚铜鼓装饰纹样的新解释,台湾《中央研究院院刊》,第二辑上册。

[41] 参见李巢:试论我国猎首习俗的起源和演变,《东南文化》,1989.3;以及杨木:沙捞越伊班族风情,《环球》,1986.12。

[42] 宋恩常:《云南少数民族研究文集》,p.119。

[43] Lee. Y. L: *The Longhouse and Dayak Settlements in British Borneo*

[44] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,p.56。

[45] 宋恩常:《云南少数民族研究文集》,p.37。

[46] 洪俊:《独龙族的原始的习俗和文化》,p.209。

[47] "例如,兰旺度·龙代·崩家在解体前有11个火塘,当时他们仅在农闲期间才居住在公共房屋里,过一段短时期的共产制生活,一到农忙季节,各个火塘都纷纷离开公共房屋房屋,搬到自己的耕地上去住".见宋恩常:《云南少数民族研究文集》,p.47。

[48] Lee. Y. L: *The Longhouse and Dayak Settlements in British Borneo*

第五章 村寨与公共性建筑

村寨是人类聚居体系的基本形式之一。一般来说，聚居体系的发展经历了四个阶段：田园散居、村落或村寨、集镇、城市。过去的观点通常是将田园散居的形式看做是最为古老的生活形式，但种种迹象表明，早期的人类大都是集体劳动和集体居住，因为仅仅依靠当时还十分软弱的个体家庭是不足以应付险恶条件下的生活和斗争的。这意味着村落或村寨（包括长屋）才是真正最为古老的聚居体系[1]。

西安半坡遗址和浙江余姚河姆渡遗址代表着人类早期聚居生活的两种类型。前者是由若干单体小住宅聚集在一定范围的区域之中；后者则是将若干小家庭集中安排在一幢长屋内。表现形式虽然不尽相同，但实质上都是对集体居住要求的满足。这两种形式最后都逐渐为村落或村寨所取代，可谓殊途同归。本章拟对西南地区及东南亚部分地区的少数民族村寨的几个问题作一初步讨论。

第一节 从血缘村落到地缘村落

马克思在《资本主义生产以前各形态》中指出：“古代各国的部落，都建立在两种方法之上，有的按民族，有的按领土。按民族特征组成的部落，比之按领土特征形成的部落较为古老，而且前者几乎到处都被后者所排斥。”[2]类似地，村落也有按血缘关系和地缘关系这两种组成方式，而以前者较为古老，并逐步为后者取代。我们将这两类不同的村落分别称为血缘村落和地缘村落。

早期的人类聚居组织基本上是以血缘关系为纽带，即以氏族为中心将属于本氏族的各个成员集聚在一起，这就是血缘村落的雏形。这种血缘村落最初可能仅仅居住着单一的血缘氏族成员，也有可能同时居住着两个或两个以上的氏族，但它们可能都是由一个共同体氏族分化出来的，“因为由于禁止氏族内部通婚，每个部落必须至少包括两个氏族，才能独立存在”[3]。例如云南碧江九村的两个主要氏族“别阿起”（蜂氏族）和“拉云起”（虎氏族）的成员据说都是女始祖茂英充的后代。基诺族的村寨通常以两个氏族为基本构成单位，两个氏族的族长一为“寨父”，一为“寨母”，清楚地表明其早期形态是由两个氏族组成的血缘村落。

由于氏族成员的不断增加，又有可能从原氏族中分离出一部分成员，组成附属于原有村落的儿女村落，从而形成血缘村落群体。原有的主体村落则成为这个血缘村落群体的政治、宗教和军事活动中心。这种聚居形式的残迹还保存在佤族聚居地区：沧源地区的佤族根据血缘关系将其村落区分为“央梅见”和“央冠恩”两种，也就是母村和女儿村。央冠恩隶属于央梅见，系由央梅见分化而成，各种政治活动都必须在央梅见首领统一领导下进行。央梅见首领一般由最初建立村落的那

个氏族的年长男子担任[4]。

有的血缘村落则是血亲和联姻关系结合而成的复合体。例如云南金平苦聪人的“卡”是由三四代人组成的血缘村落，“每个‘卡’都必然有两部分成员，一部分是儿子的眷属（包括儿子、媳妇、孙子、孙女），另一部分是女儿的眷属（包括女儿、女婿、外孙、外孙女），在他们当中，有的是已经固定下来的常住户，有的则是可能迁走的暂住户”[5]。

构成血缘村落的主体在早期可能以母系氏族为多，后来又发展为父系氏族。在贵州侗族地区，就存在着以若干个父系家庭公社组合而成的父系氏族公社。“氏族以寨为集落，家庭公社的各家庭则集中住在寨内的一处地方。随着人口的增加，原来的家庭公社就发展成了一个小寨，氏族公社之地也就变成了大寨。若干年以后，小寨又发展成大寨。这样，以一个大寨为中心，方圆百十里的寨子都住着出自同一父系血缘的子孙”[6]。这种血缘村落的扩展方式，在少数民族地区是较为常见的。

氏族公社解体之后，某些氏族的个体家庭出于各种目的，如像通婚、寻求新的耕地，或者为了军事的目的，自愿或被逼迫迁进其他氏族的村落，或者将毗邻的几个不同氏族村落互相合并，就会导致血缘村落向地缘村落转化。

当侗族社会实行“破姓开亲”之后，“人们的婚姻已完全‘不以氏族为转移’了，自然而然地发展为以地缘为联系的组织形式”。随之出现了许多血缘关系与地缘关系相结合的村寨。及至“那种和集体原则相对抗的个体原则的产生和发展，使得新的经济利益和社会关系突破了家庭公社的狭窄范围，造成其成员的流动，产生了由不同血缘关系的人们所组成的村落公社”[7]，或者说地缘村落。

这里所说的地缘关系是相对于血缘关系而言的，实际应是地域关系，也就是以人们的居住地域而不是他们所属的氏族作为判别标准。地缘村落的出现，标志着人类聚居形式发展到一个新的阶段。

在地缘村落中，原有氏族的血缘纽带关系有时仍具有一定的支配作用，这是由原有氏族成员和新迁入成员在数量上的多寡对比所造成的。但在某些场合，由于迁入成员与原住成员数量上相差无几，甚至更多，隶属关系就会趋于消失，形成各自为政的局面。有些侗族村寨起初还要求新迁入的其他姓氏成员通过“改姓入众”的途径依附于村寨中的某个家族，但这些迁入户在内部仍继续保留着原有姓氏。随着迁入户人口的增多，原来以单一姓氏家族为主的居住格局逐渐演化为若干姓氏集团分区居住的形式。这种情况大多出现在比较成熟的地缘村落之中。

总的来说，“随着科技知识、市场经济等增大了村落的规模和密度，地域因素变得更加重要，而亲属关系则越来越不重要了”[8]。这种趋势同样存在于少数民族村寨之中，需要给予充分的注意。

第二节　村寨的建立

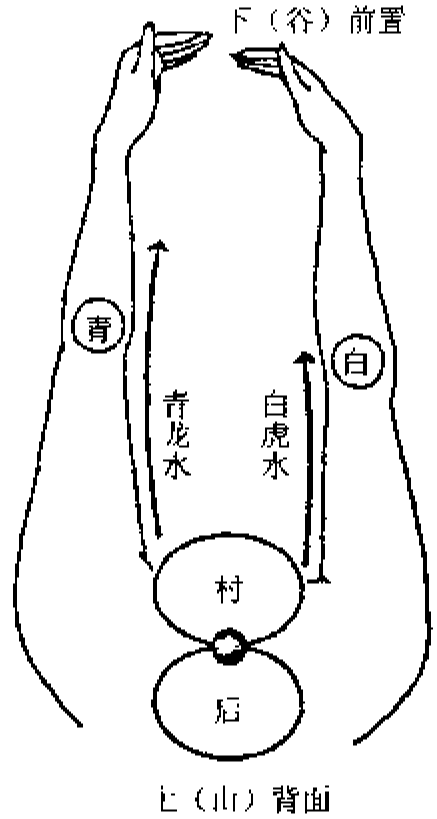
一、村寨选址的原则和方式

一般说来，村寨的选址取决于村民的生产特点和生活习性。如以稻作农耕为主的民族村寨大多建在平原、水网或河谷地带，我国的傣族、侗族、壮族、布依族，越南的岱族，泰国、越南、老挝的泰族，缅甸的掸族等等都是如此；而以旱地烧耕为主的民族就不得不将高山、山腰或丘陵地带作为村寨的寨址，其代表者为我国的部分苗族、瑶族、佤族，缅甸的崩龙族、克木人、克钦族，泰国北部山地的拉祜族、阿卡族、傈僳族等等。另外，以渔捞业为主的民族，如中国和越南的京族，由于居住在沿海地带，有些甚至将村寨建立在水上，形成水上村寨，这在马来半岛沿岸较为多见。这种格局的形成是因为在技术水准较低的情况下，人们尚无力与自然环境相抗衡，只能根据生产的特点去选择合适的居住地点。

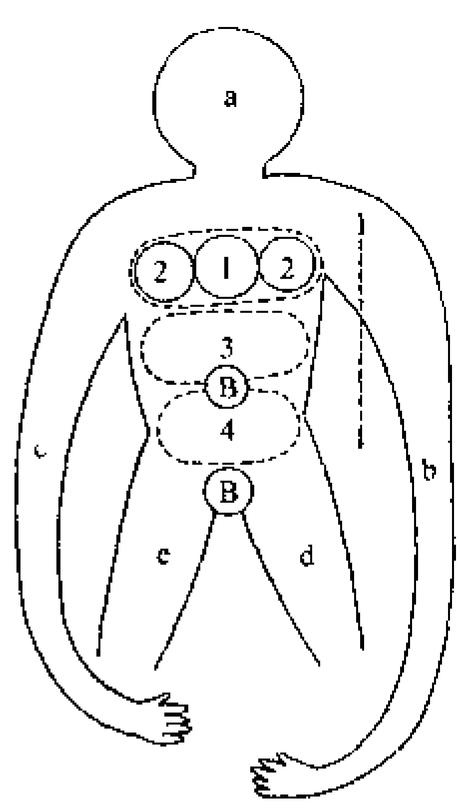
有些民族并非一开始就选择了现在的常住地点，而是受到其他因素的影响而不得不作出的弃旧觅新之举。“越南的侬族原来是以种植水稻为主的稻作民族，但因迁到越南的时间较晚，平原地区大都被岱族占据，所以他们多定居在山区，不能单一地以耕种水稻为生。这样，山地耕种在侬族的经济生活中占有重要的地位”[9]。婆罗洲的陆达雅人原来生活在平原地带，由于不断遭受伊班人和马来人的袭击而被迫迁往山地，成为山地民族。类似的例子不胜枚举。

在对村寨具体位置的选择上，虽然需要考虑的因素大致相似，但不同民族也表现出不同的特点。云南金平的“拉祜西”人选择住地的原则是“人往高处走”，即将他们的住地设置在溪河的上游位置，以避免山洪暴发冲走家业，这种原则是建立在无数惨痛教训基础之上的。泰国的克伦族一般将村寨建在山的斜坡上，而阿卡族则习惯在山脊上修一条穿过村寨中央的小路，再在小路两侧的斜坡上建造住房和谷仓，据说这些都是出于防卫的考虑。

曾经广为流行于我国汉族聚居地区的风水术也对某些少数民族产生过一些影响，如像居住在东南亚山地的瑶族在选择村寨位置时，首先要请“风水先生”相地。风水先生除了要选择地理条件合宜的地段（例如在枯水季节也距水源较近的山腰地带等等）之外，还要按照风水术的理论给出令人满意的解释。但在他们的解释中已经溶进了一些符咒的成分，并且更为直观。与汉族风水术常常将山形或住宅比作人体的说法近似，瑶族将村寨看做一个人，也就是将村寨周围的地形看成是有头、两手、两足的人体形态。村寨的最理想位置依次是①人体胸部的中央；②胸的左右两侧；③人的胃部以及④腹部。另外，要有从村的左边流来的“青龙水”作为各家各户的饮水水源。瑶族将左方（青龙）视为己方，右方（白虎）看做敌方，因此从右方流来的“白虎水”就不能饮用，有时甚至不惜舍近求远，利用竹筒搭接成长长的引水管道将左方的青龙水引至各家各户作为饮用水，而“白虎水”则只能用作灌溉和洗濯。同样，青龙山应在高度和长度上都超过白虎山，并将白虎山围住，才能保证自己处于不败地位，这是因为神灵居左，人间在右，人



瑶族将村寨与人体相对应



瑶人心目中的理想村寨位置

是斗不过神灵的[10]。由于增加了人与神灵的对立，就使得传统的风水术具有了巫术的或者说是万物有灵观念的力量。

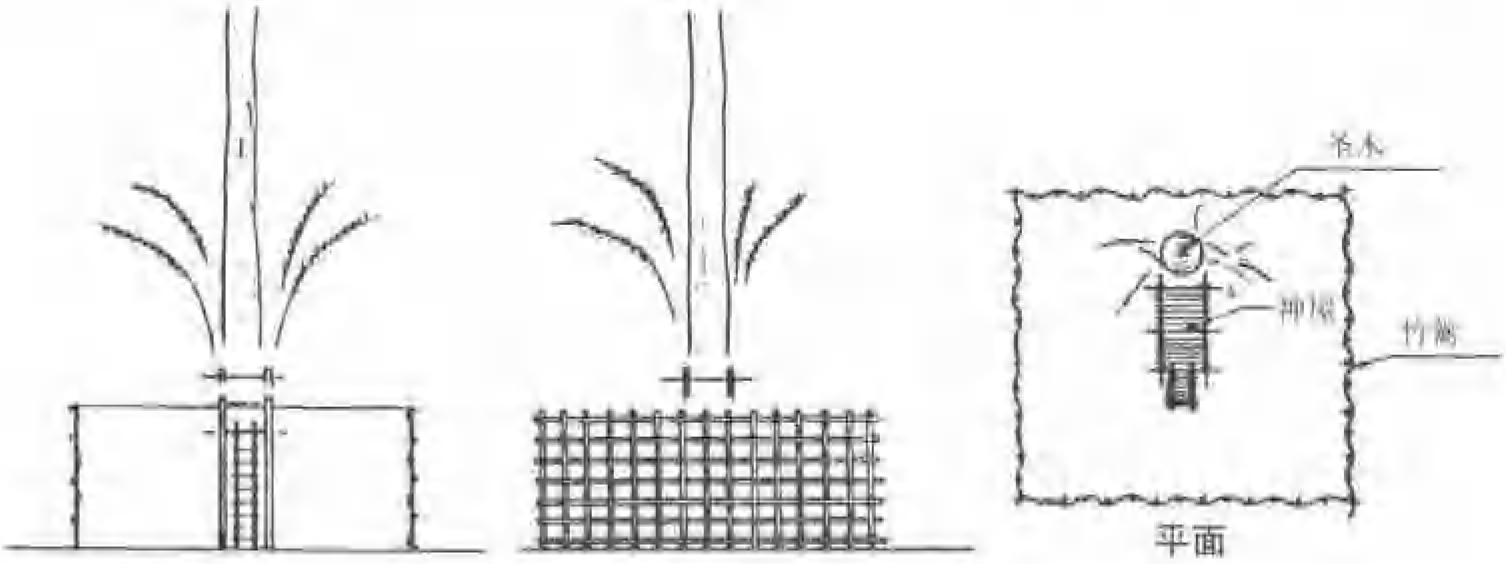
这种巫术或万物有灵观念更多地反映在少数民族选择寨址的具体方式上。泰国拉祜族有两种择地方式：一种是由巫师从村寨中每户人家各取两粒稻谷，然后在预定的寨心位置，先用手扫干净如手掌大小的一块地面上的落叶等杂物，再将收集来的谷粒平行地排列整齐，并盖上椰子壳，次日早晨揭开椰子壳来察看谷粒的排列状态，如果仍像头天那样排列得很好，就证明土地神允许在此建寨，但如果少了哪怕一粒，也要停止建寨。另外一种方式是梦卜，巫师如果梦见了河流，即为大吉，可以开始建寨；但若梦见火灾则为恶兆，应该另外选址。阿卡族采用的方式是把鸡蛋从与自己的左耳同样高的地方掉落下去，如果破裂，就表示可在此建寨；如果不破，则需另外择址。克伦族却采用鸡脚骨占卜法择地，这种方法也发现于印度支那及中国西南少数民族之中。

利用占卜的方式来确定寨址，无非是要借助巫术的力量使人们对村寨的前途充满信心。一般说来，占卜不会与选址的基本原则相违背，如像要选择距水源较近、便于建造房屋、易于防卫的理想地段等[11]；如果地形条件比较理想，而占卜不吉，尚可进行多次占卜，直到得到满意结果为止。因此，在某种意义上来说，占卜与风水术有着异曲同工之效，因为它们原本都不过是为选择理想居住环境所提供的诠释方式，只是后来掺进了过多的迷信成分。

二、建寨活动

在少数民族的建寨活动中，同样反映出巫术和原始宗教的制约作用。阿卡族选定建寨地点之后，要先由村长在寨址附近的树林里挑选一棵适合于神栖息的圣木，然后面向圣木祈求神灵允许在本地建寨，并且保护村民；接着村民就要在村寨的出入口处建起木寨门。寨门建成后，村民们便去参拜圣木，搭建神祠，在圣地周围插上竹篱笆，献上供品，请求神灵保佑；做完这些宗教性准备工作之后，才开始建造住宅。通常由全体村民首先将村长的住宅建成，然后再互相协作建造各家各户的住宅，完成整个建寨活动[12]。

西双版纳的哈尼族"建新寨要举行祭寨址仪式，仪式在新寨寨址中部举行，由追玛向四方撒铁渣并投一枚鸡蛋，以鸡蛋破裂的地方为寨心，立一根木桩表示寨心



阿卡族的圣木与神屋

所在地。寨心也就是村寨祭司追玛居住的地方，群众先帮助追玛盖好房屋，然后各家才通过互助，逐步建盖房屋。若是旧寨全寨迁移，旧寨的寨门也要随之迁到新寨址，选吉日立寨门，若是分寨另立新寨，须另立寨门"[13]。居住在滇南红河一带的叶车人（哈尼族支系）迁建新寨时，首先要"在建寨中心地点迅速燃起一堆大火，以为新寨的心脏，人们围绕着大火塘团团而坐，并故意争着说：'这里就是人畜兴旺，五谷丰登的好地方罗'。自踏上新地的第一天晚上起，直至迁居者各户建成新房住进之前，不论时间多久，表示新寨心脏那堆大火昼夜不熄灭"[14]。

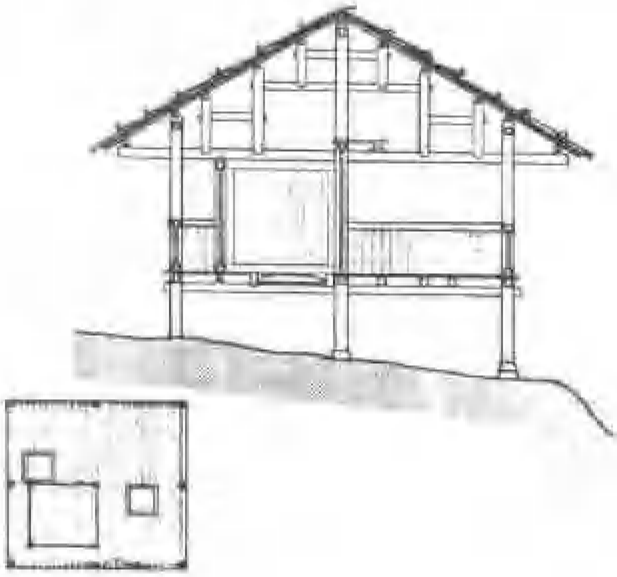
另外，"布朗族建立村寨，首先要在村寨周围栽上许多木桩，再用草绳、白纸将树桩连结起来，由召曼及僧侣绕着树桩念经祈祷，群众跟在后边跳舞，然后，在村寨中心建一个社神，亦即寨神再曼，在村寨四周建四道门，每道门都用木架搭成，村寨成员只能在所圈定的范围内修建房屋。建寨后，每隔数年要由召曼主持圈寨仪式"[5]。

上述情况表明，在少数民族建寨活动中，最主要的两项内容就是确定寨心和建造寨门，由此也可看出寨心和寨门在村寨中所占有的重要地位。

三、寨心——村寨的灵魂

少数民族在选择寨址和建寨活动中表现出来的对村寨中心的普遍重视，大概与原始宗教信仰有关。寨心的重要性并不在于它在村寨中所处位置本身所具有的优势，而在于它被世代相传的观念所赋予的象征意义。与瑶族将村寨环境看做人体的观念相仿佛，西双版纳的傣族群众认为"村寨犹如一个人的身体，身体的心脏有一种灵魂，称为宰曼，或刚宰曼，它就生活在村落的中央部位"[16]。这样一来，寨心就不再是普通的场所，而是村寨灵魂的化身了。

这种村寨的灵魂，也被看做是祖先的灵魂。布朗族即把设在村寨中央的寨神看做是自己的男性和女性祖先。但将寨神与祖先联系在一起的典型例子应数侗族村寨的"先母坛"。侗族人民所说的"先母"，又叫萨丙或萨岁，是他们的女祖先和社稷神，她能镇宅驱邪、保佑人畜兴旺、五谷丰登。先母坛就是供奉萨丙的神



贵州从江巨洞寨“先母坛”

坛，分室内和室外两种。室内神坛一般建在村寨中央的八角形小屋,四周盖瓦屋壁环绕着设有小土坛的内天井，土坛下埋着铁三脚、铁锅、火钳、银帽、油衫、木棒、铁剑、白石子等物品，有的还撑有纸伞，植有冬青树等；另外也有比较正规的先母坛，是在一矩形小屋中用板壁围合出神坛的所在，形成一处空间里的空间。露天神坛设置在村寨的鼓楼坪或旷地上，用石头垒砌而成，直径约3米，高1米左右，里面也埋着铁锅等物品，或木雕女性头像，上



阿昌族的“寨子心”



傣族村寨的“宰曼”



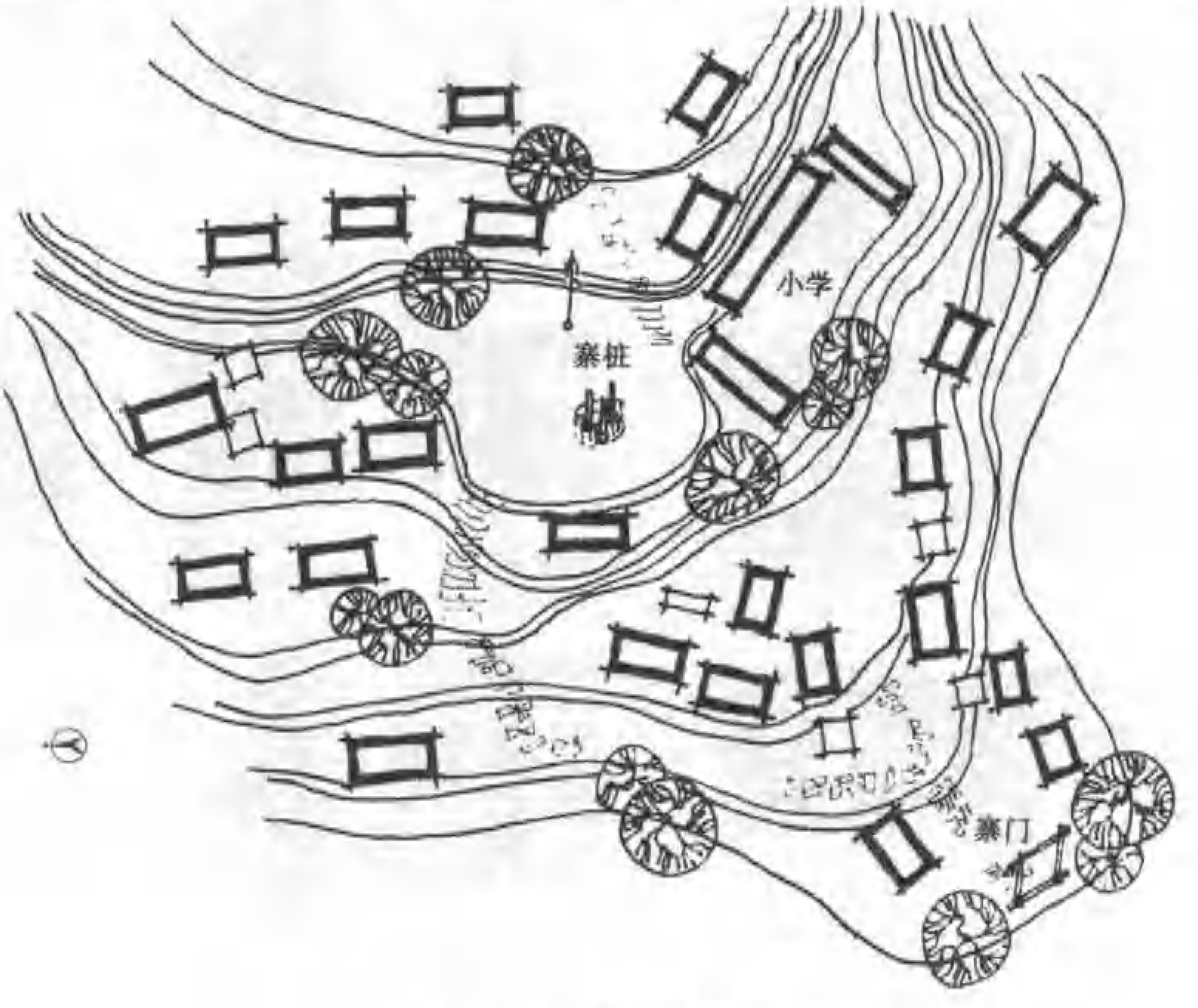




傣族村寨的寨心的几个例子

面栽植一株黄杨树，四周植有芭蕉或荆棘。据说侗族人民每迁至一地，总是要先建起一座先母坛和一座鼓楼，再围绕着它们建造各自的木楼，形成一座新寨，定期祭祀先母坛亦成惯例[17]。这种现象实际是古代氏族祖先崇拜的一种残迹。奉祀祖先的习俗固然在许多氏族中都普遍存在，但侗寨的先母坛则更多地被赋予了村寨守护神的意义。直截了当地将祖先与寨神揉为一体，反而缩短了神与人之间的距离。因此，作为村寨灵魂的寨神，就不仅是村寨的缔造者，也是村寨的保护神。于是，村寨的安宁繁荣就同寨神所在的寨心建立起一种直观的紧密联系，这就是寨心在村民心目中地位如此重要的根本原因。难怪云南阿昌族为求寨子的平安、团结、清净，要在寨子中心专门建造"寨子心"，即"用石、土垒成一个团包，像塔而没有顶。祭时插上一根竹竿，竹竿每隔一截有篾圈。篾圈用于供置饭团、芭蕉。在祭寨神的同时祭寨子心"[18]。

傣族群众通常用木桩（有时也用巨石）来象征"宰曼"，每年都要举行定期或不定期的全村祭祀，祈求全寨人畜兴旺、祛灾降福。有村寨成员迁出或迁进，也需首先祭祀宰曼，以便取得宰曼的同意。这种用木桩象征寨神的做法极为普遍，布朗族即以木桩代表寨神，每逢"干日"（阴历二月或七月），祭祀三天，祭



澜沧南段拉祜族村寨中心平面布局示意

期过后，才能下地生产；其他寨中事宜，诸如改选头人、外人迁入、婚丧、建房、患病等等，都需祭献寨神。金平县被称为郭抽的黑苦聪人，也是在村落中心立一根方形木桩，作为村落的心脏，每年定期杀鸡杀狗祭祀。

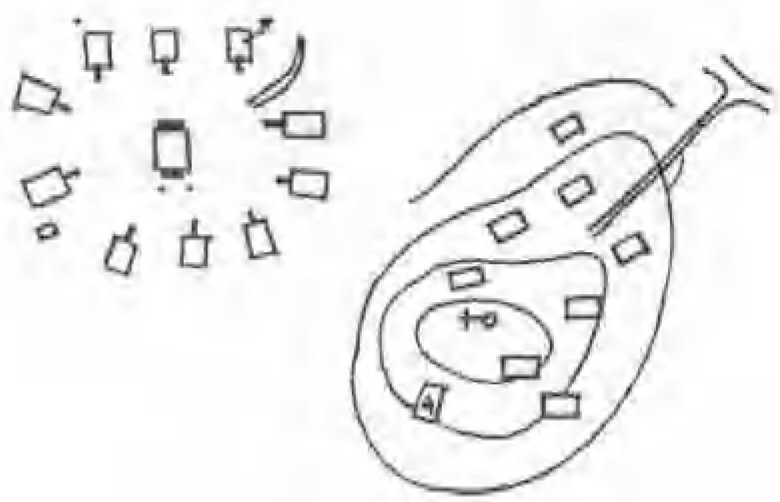


南段拉祜族寨桩

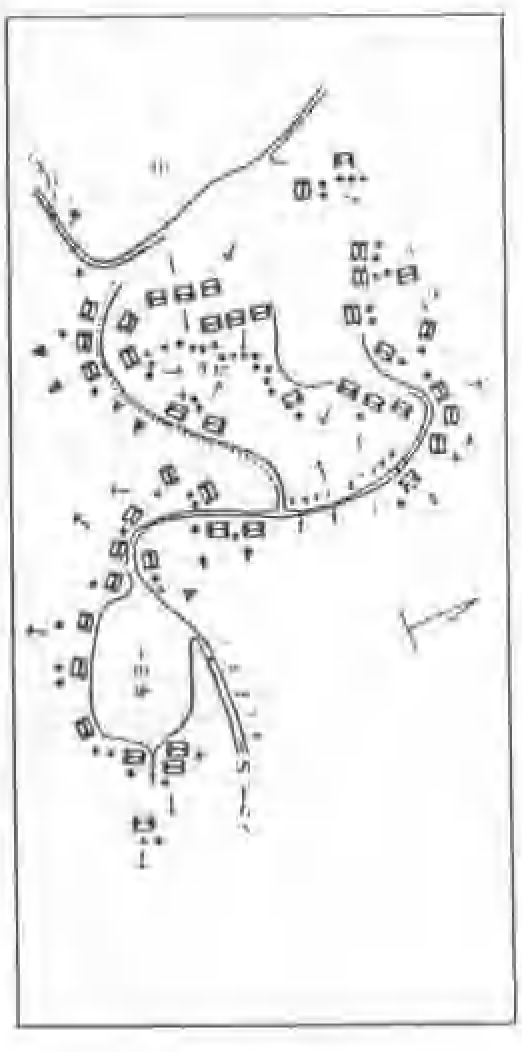
象征寨神的木桩又称为“寨桩”。在澜沧南段拉祜族村寨中央的空场上，刻有花纹图腾的寨桩已经不是一根而是三根，其中两根是固定不换的，与村寨的历史同样久远，象征着村寨世代永存；而另一根则需每年更换一次，象征着新陈代谢，繁衍不息。寨桩的象征意义通过具体可见的形象清楚地表达出来。每当新年，全寨群众身着盛装，在祭司或老人率领下围着寨桩跳舞祭祀，祈求保佑。有时还要在寨桩旁放一箩稻谷，祭祀完毕后，各家从箩中拿走一把稻谷，掺进稻种中，以求获得丰收。这意味着寨神的作用已扩展到农业生产活动之中了。

云南文山壮族村寨中心的“亭棚”，也叫“老人厅”，则可视作以木桩象征寨神的进一步发展，使之以建筑的形式表现出来。亭棚是一个上面盖以草顶或瓦顶的圆亭，内置农业神神农，是举行全村性农业祭祀的地点。这显然是受汉族影响的产物，但也反映出祭祀与农业生产的关系更为紧密。这里也是村落头人商量全村事务之处，村落成员也常在此祈求清吉。类似的情况也见于侗族鼓楼，后文还将讨论。

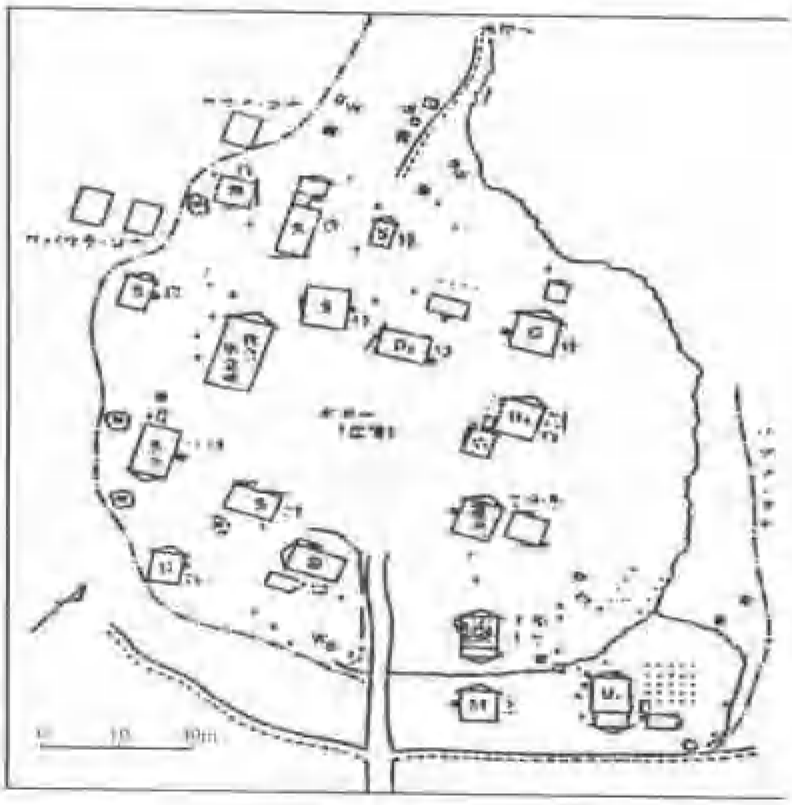
除了寨心的象征意义之外，它在村寨中的有利位置又成为村民日常交往的主要场所。这种交往活动，有助于加强群体意识，促进村寨成员之间产生强烈的认同感，极大地增加了村寨的凝聚力。从这个意义上



东南亚村寨的几种类型



老挝某村寨平面



新几内亚某村落平面图



贵州从江县往洞小寨总平面

来说，将寨心称做村寨的灵魂是恰如其分的。印度支那半岛的某些环状村落围绕着中心广场布置单体建筑，从广场辐射出去的道路又将单体住宅与广场紧密联系在一起的布局手法，可能即出于这种构想，类似情况在我国侗族村寨中也能见到。

四、寨门——村寨的限定要素

少数民族村寨一般不设寨墙（有猎头习俗的地区及少数例外情况除外），村寨的领域主要依靠几个寨门的暗示作用在人们观感上加以限定。村寨的内与外之间并无实际上的束缚或阻隔，只能以寨门作为判别标准，也就是说，寨门是整个村寨中最为重要的限定要素。这一点在建寨活动中已有充分表现：只要设立了寨门，就算是确定了



傣族寨门



拉祜族寨门



苗族寨门



傣族寨门细部

整个村寨的范围。西双版纳的某些村寨以寨神宰曼为核心，设有东南西北四个木寨门，每年定期修补寨门一次，并沿着四个寨门在村落四周围以草绳，作为象征性的寨墙，这也可以看做是对寨门的限定意义的进一步强调。

寨门的这种重要作用又为赋予它自身以宗教性意义提供了可能性。有的民族相信鬼灵会给村寨带来灾难，因而必须把它们阻挠在村寨外面，也就是要将它们阻挠在寨门之外，寨门于是就承担了拦鬼的重任。为了防止一种叫做“格南木巴流”的鬼进入村寨，云南的德昂族村寨都在寨口的栅门上画上刀或写上一些咒语，以求借助刀和咒语的魔力阻拦“格南木巴流”进入村寨；景颇族村寨的寨门上刻着龙齿纹，并涂成黑色或红色，借以拦鬼；更讲究一点的情形则是像缅甸的高族那样在寨子的入口架设竹木牌楼，并在牌楼顶上装饰木雕或竹编的鸡、鸟或人像，甚至装饰有镜子和彩色石子，其用意同样是阻止凶神闯入寨子；比较简单的做法见于泰国的拉祜族村寨，他们是用横挂在村寨入口道路两旁大树上的草绳来代替寨门，绳子上挂有巫术工具，据说可以打击接近村寨的恶灵；越南哈尼族阻止“林鬼”进寨的寨门也与之很相似，即在路口两边各竖一根柱子，用一根稻草绳把两根柱子连接起来，绳上系有各种木刀，柱子上绑着锋刃向外的木枪和竹橛，令“林鬼”不敢靠近。

由于卫生条件极端恶劣，加上防火能力低下，一遇疾病流行或引发火灾，往往殃及全寨。这时人们只能将不幸归咎于恶鬼进寨捣乱，就要进行“驱鬼”或“洗寨”活动。贵州水族村寨在瘟疫流行的季节，要“撵寨鬼”，待巫师将鬼驱出寨子后，就要在村寨大门口用两把大木刀搭成鬼架子，并在架子上放置猪、狗、牛的下颚骨，用土碗盖上，以使恶鬼再也不能进寨捣乱。云南苗族在疾病流行时也要举行“扫寨”活动，他们用一根草绳串着染着狗血的木片横放在村前或村后的路上作为象征性的寨门，以示将恶鬼赶出村寨。



马来人的牌楼门

上述情况说明，无论是拦鬼，还是驱鬼，都离不开寨门，寨门已从普通的标志物转化为祭祀对象。基诺族用两棵马登树来立寨门，叫做“勒伯抽要”，但这寨门只是在祭祀的日子才立一次，祭祀一结束就收回，可见它的实用意义已经让位于祭祀意义了。也许正如英国人类学家布朗所说：“在原始社会，任何对社会生活有主要影响的事物都必然会成为仪式庆典（否定的或肯定）的对象，这种被表现，以至被固定下来的仪式的功能，就是使对仪式所祭祀的物体的社会价值的认识永恒化。”[19]

演化为祭祀对象的寨门，有时也可成为寨神的象征。云南哈尼族相信有专司寨门的寨神“勒坑扎米坑德”，只有祭过寨门之后，住在寨内才可以得到寨神的保护。因此他们每年都要举行“寨门祭”，每年定期立一次新寨门，借此祈求村寨平安。这就使得寨门的地位更为重要。



布朗族寨门

寨门本身依其位置的不同又有用途上的区别。西双版纳的哈尼族村寨一般有两道寨门，前寨门供村寨成员出入，后寨门则是抬死人出入的，这种做法与住宅中分设人门和鬼门的习惯如出一辙[20]。

透过寨门的宗教性表象，可以发现人类对限定聚居环境的重视。某些侗族村落至今还保存着春节前三天晚上由寨老们率领全村男青年绕村寨边界周游三圈的活动，目的之一就是要使年



贵州侗族村寨

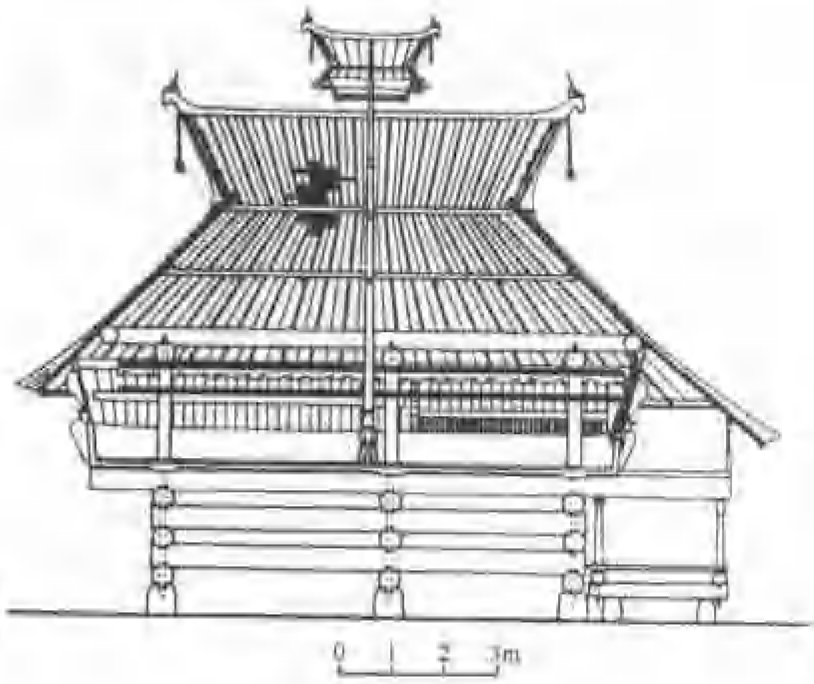
轻人不要忘记村寨的界限。

第三节　村寨的公共性建筑

村寨的公共性建筑的出现大概可以追溯到人类聚居生活体系形成之际。聚居的生活方式，自然而然地要求有可供集体交往的场所，借以获得精神上或物质上的相互支持与帮助，促进全体成员之间的团结。这对于聚居生活体系的维持是必不可少的条件。在聚居生活的初始阶段，集体交往在物质上的互助作用比较突出；但随着成员的不断增加，经济状况的不断改善，集体交往的精神意义逐渐占据了主导地位。这是因为聚居生活的性质要求有一套为大家都或多或少地共同遵守的隐含"规则"来维持社会生活秩序。由于这些"规则"为全体成员所共同遵守，就使之具有了一种无形的社会控制作用，人们必须根据"规则"随时调整和规范自己的行为方式，否则就会出现与社会的对立，使社会秩序遭到破坏。集体交往正是实现社会控制的途径之一。早期的集体交往场所有可能是村寨中心的空场，后来则出现了集会所之类的公共性建筑，成为比较固定的集体交往场所。久而久之，这些公共性建筑便有了集体交往的象征性意义，可以将集体交往的社会控制作用形象地表达出来，以其巨大的凝聚力确立了它在聚居生活体系中的权威地位。由此，我们可以将公共性建筑看做是社会控制的物化形式。

一、集会所

在村寨或聚落中，有关全体成员的重大事件，通常以公众集会的方式来作出决定，无论是选举头人还是裁决纠纷，都需要听取公众的意见。村寨社会生活秩序就建立在这种公众集会讨论的基础之上。



巴搭族酋长住宅兼集会所

集会所即是专为村寨公众集会建造的房屋，但平时也可供村民闲谈、娱乐、休息、待客，也可用来举行宗教仪式或贮藏宗教用品。由于集会所地位特殊，常常被精心雕饰，呈现出与众不同的面貌。



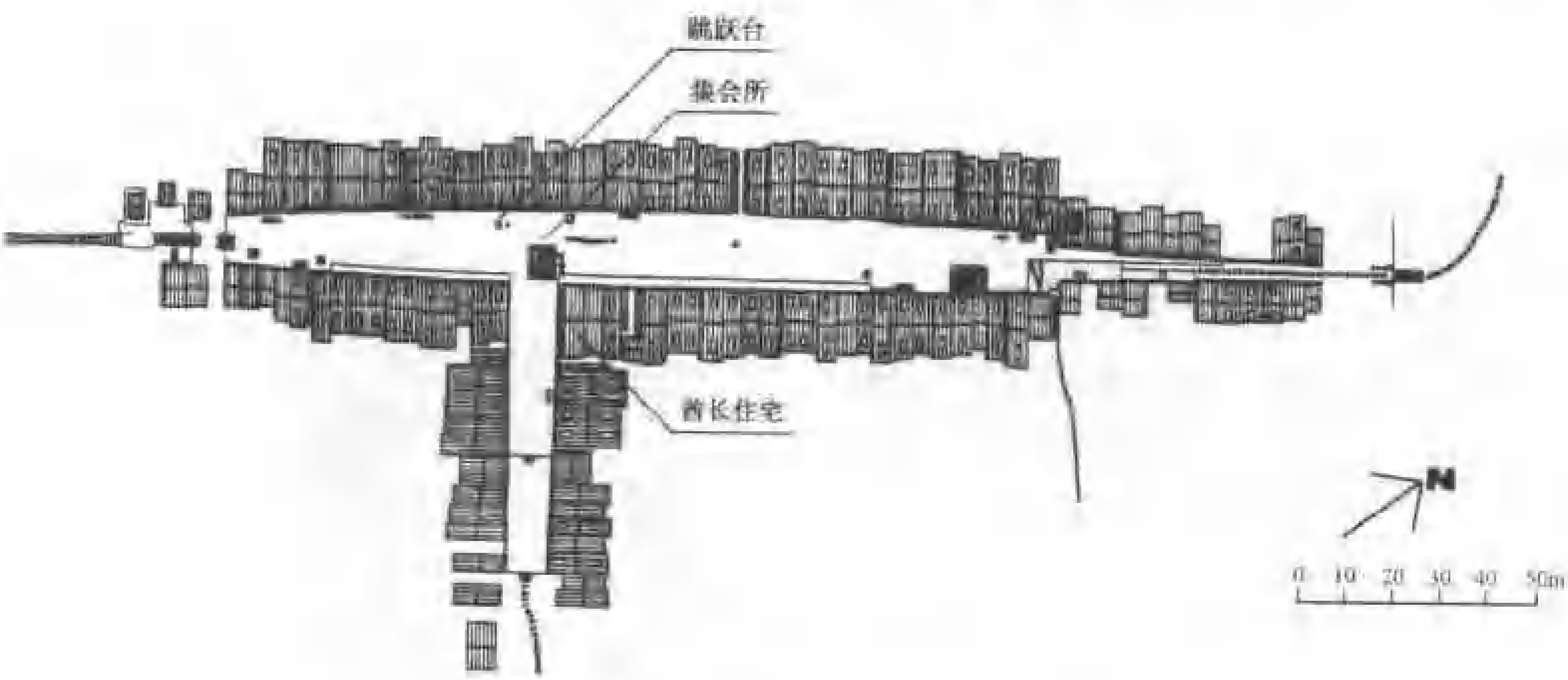
弗洛勒斯的集会所

集会所的前身可能是"头人住宅"，这是因为村寨的集会一般由头人召集。在聚居生活的初期阶段，还不可能有专供集会的房屋，村寨成员



尼亚士人的集会所

也不太多，集会可以在头人住宅中举行；随着人口的增加，头人住宅的规模也逐渐扩大，以便能够适应多人集会的需要，这可能是头人住宅与普通住宅出现差距的主要起因之一；及至村寨规模扩大，成员进一步增加，单靠头人住宅已不能满足要求，专用于集会的房屋也就应运而生了。促使集会所诞生的另一个原因，是在聚居生活发展到一定程度之后，社会控制的作用越来越突出，头人的作用相对减弱，人们已不愿意在头人住宅中讨论



尼亚士Hiliamaetaniha村平面



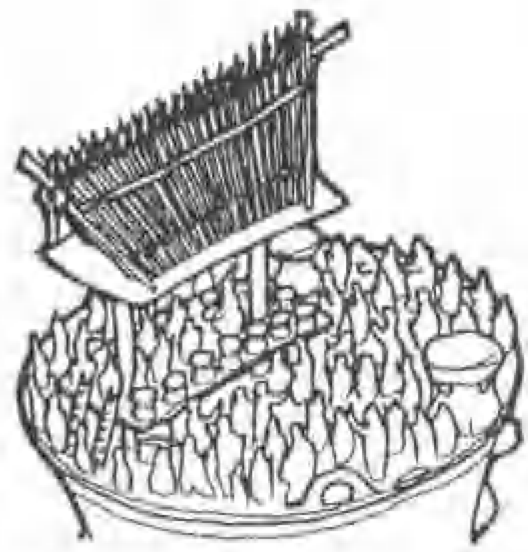
正在建造的集会所

有关全寨成员的重大事件了。在这种情况 下，全村合力建造专用于集会的房屋也就成为势在必行的举动。

苏门答腊某些巴搭人的全村集会，有时仍在头人住宅中进行，这种情况似乎可以支持上述假设；而新西兰毛利人的房屋中仍为最高首领保留着睡觉位置的做法，也暗示着它与头人住宅之间的密切关系，同时也说明头人的影响仍会在集会房屋中残留相当长的一段时间。西安半坡遗址中位于村落突

出位置的大型房屋（F1），通常被看做是公共活动场所；但从房屋后部设有三个小房间的情况来看，很有可能是兼作集会房屋之用的头人住宅，因为在当时的经济条件下，人们可能还没有专门建造公共活动场所的实力，而将头人住宅的规模稍加扩大以作集会之用，也算得上经济实惠之举。这种推测若能成立，我们就可看出头人住宅与村民住宅在规模上的差异，并不全然是社会地位差别的反映，而可能也是满足功能要求的一种表现形式；易言之，某种建筑形式并不是在其产生之际就与社会地位之间建立起某种对应关系，只是当它发展成一种特定格局后，社会观念才倾向于将它与社会地位之间的关系制度化。这种制度化的模式将其原始动机的合理性统统淹没，使人难以得见"庐山真面目"。

云南石寨山贮贝器（M12:26）所表现的干栏式四面无壁的房屋形象，被认为是早期集会所的基本格局，甚至被看做是古代明堂的早期形象[21]。是否如此，尚需再作探讨。不过印度尼西亚的龙目岛上的Sasak族集会所仍然保持着这种四面无壁的格局。类似情况也见于苏门答腊的英加佬人和巴搭人集会所，但巴搭人的集会所同时又是客人和村内男人的寝卧处，这表明集会所有时也兼有男子会所的功用。



石寨山贮贝器

二、男（女）子会所及公房

男子会所系指村寨中专供未婚或已婚男子集体居住的房屋，有时也在此举行秘密仪式。男子会所可能是在集会所的基础上发展起来的。随着妇女在部族社会中地位日益低落，她们渐渐被排斥于全村集会之外，无权参与村寨大事的讨论，集会所遂为男子所垄断，进而演变成男子集体居住的场所。苏门答腊的明打威群岛上的男人们在举行宗教宴会时就集体住宿在集会所之中，隐约证明了上述假设的可能性。大洋洲的"男子都有两个生活场所，一个是与妻儿老小一起生活的场所，另一个是仪式和舞蹈使用的聚会场所，每个村庄都有几个这类聚会场所，按不同辈分分别聚会，男人们可在这里聚会讨论问题和消磨时间，女子则不能入内"[22]。这种按年龄等级划分的男子会所在台湾马太安的阿美人中也能见到，"它较一般房屋高大，竹木结构，四面无壁，共有十一间，每室有火池及竹搭连床，分为'老人会所'、'中年会所'、'青年会所'等。'老人会所'一间长达20米，宽6～7米，供80岁以上老人居宿，中间一行柱子之外侧为大头目之座位，房



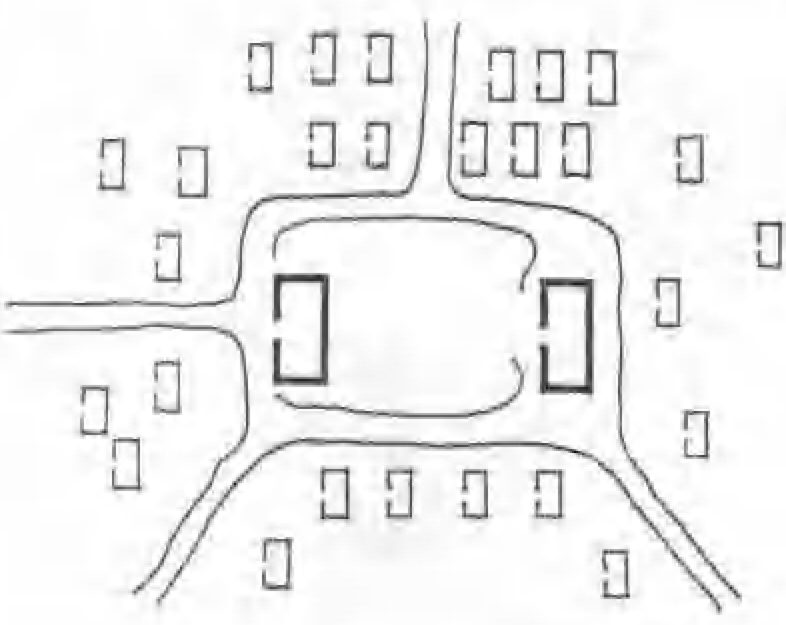
台湾卑南会所

间前有头目向村民讲演之处。'老人会所'例在丰年祭最后一天由最低等级青年人修建，平时由青年人驻守。'中年会所'二间，与厨房相连，分别为各种年龄等级之中年人在丰年祭中居宿及为众人准备食物之处。'青年会所'共八间，为未婚青年（亦分为若干等级）居住所，他们有负责保卫全村之义务"[23]。台湾的阿美人会所，后来都无人在其中住宿，又退化为一般的集会房屋，由此也可看出男子会所与集会所之间的类联。

男子会所的用途之一是为青年人正式加入成年人的团体举行重要仪式，有时也作为训练青年人的"俱乐部房屋"，也称做青年会所。在巴布亚，"约当一个男孩达到十二岁的时候，家属会议就决定他必须做'伊必士'——就是达到适合于婚姻年龄——而且把他护送到"伊必士"们的"美那亚"（marea）（即青年男人的俱乐部）去"[24]。新几内亚"十至十三岁的男孩们被带到男人居住的大屋内，一连几天不许睡觉，不给水喝，这是对他们进行严峻的磨炼的一个组成部分"[25]；"青年们加入成年团体以后，要受一个长课程的教导，而且应该服从若干禁忌。他们受命开辟大片花园地，构筑一所大房子和一重篱栅"[26]。产生这种现象的原因是因为早期人类将加入成年团体看做是人生的一大转折，在此之前青年人必须经受必要的磨炼和教导，才能获得正式公社成员的资格。与此同时，还必须得到祖先和鬼神的认可。苏门答腊乌鲁人村落中即有专供12岁以上男孩居住的青年会所，台湾南澳的泰雅人过去也有这种房屋。

除了男子会所之外，有时也有专供女青年住宿的女子会所，乌鲁人村落中就有这类建筑，内有老寡妇负责陪伴。

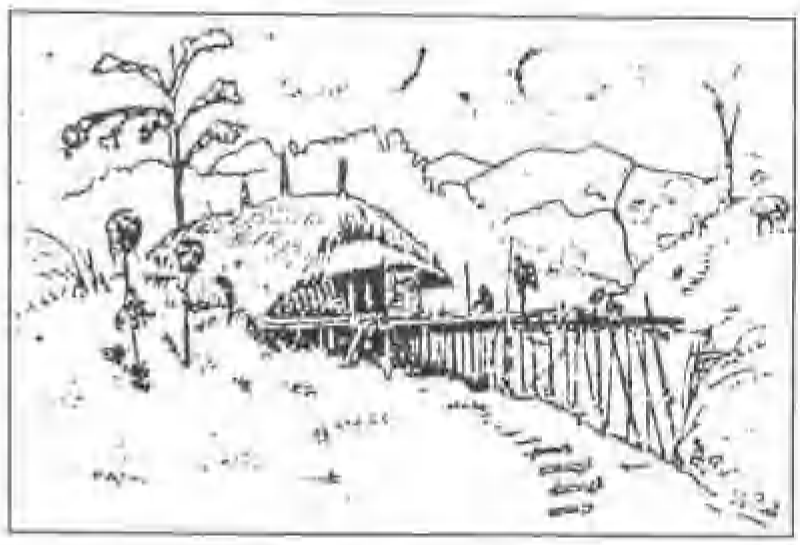
我国少数民族常将这种按性别设立的会所称为"公房"。傈僳族"男女长到十岁以后，就要到村社专供男女住宿的公房去住，条件好的村社，男女各有专设的公房，如无男女专设的公房，则男女各住一边，但禁止兄弟姐妹同住一个公房"[27]。有些彝族村寨也有按性别建立的"公房"，这种"公房面积较大，东西宽5米，南北长10余米，面积70来平方米。房屋中间设有火塘，供取暖和照明，四周以木板为床。当地人的习惯，男女少年十三四岁以后，白天随父母一起劳动、生活，晚上就离开父母，云集公房。但是兄弟姊妹按性别分开，女的在女公房内，男的在男公房内。青年人在公房内谈古论今，交流生产技艺，从事娱乐活动。晚上男公房的人纷纷去外村女公房活动，本村的女公房则招待外村男青年"[28]。



云南阿细人的公房在村寨中的位置

这种公房实际已经演变为青年男女的社交场所。基诺族少年十六岁时要被挟持到全村性的上新房仪式的会场上受成年礼，受礼后的男女必须在夜间到建在村寨中

心的“尼尚左”（即玩家或公房）去进行社交活动，这意味着有资格到公房中交往的男女都必须是经过成年礼后的年龄相仿者。这样可形成年龄相近的通婚班辈，杜绝成年与未成年男女的杂交。在这样的场合，公房就是按原始习惯法对婚姻秩序进行社会控制的重要手段。



那加族男子会所

海南岛黎族的“搁房”也具有公房的性质。明代顾岕屿《海槎余录》谓：“凡深黎村，男女众多，必伐长木，两头搭屋各数间，上覆以草，中剖竹下横上直，平铺如楼板，其下则虚焉，登陟必用梯，其俗呼曰搁房。遇晚村中幼男女尽驱而上，听其自相谐偶。若婚姻仍用讲求，不以此也”[29]，可见其作用也主要是进行男女社交活动。其他如苗族“马郎房”、景颇族“曼房”等等，性质也都大致与“公房”相似。

三、鼓楼

在我国西南少数民族村寨中，最具有社会控制意义的公共性建筑可能是侗族村寨中的鼓楼。鼓楼是一个复杂的建筑综合体，因其高大雄伟而称为“楼”，又因其内部悬挂有牛皮大木鼓，并称即为“鼓楼”，与汉族的鼓楼在性质上相去甚远。关于鼓楼的源流沿革，将另行探讨，这里主要对其类型和意义进行讨论。

1. 鼓楼的类型及构造特点

在黔、湘、桂交界地区的侗族村寨，可以看到多姿多彩的鼓楼，就其外观形式来看，大致有以下几种类型。

（1）干栏式

这种形式的鼓楼侗语称为“yanc jongk”，即升高的房屋，意为在干栏式民居上加高的房屋。在构造方式上大体与普通干栏式住宅相同，下层全部或部分架空，主要活动在上层进行，屋顶由向内收缩的层层屋檐加上攒尖顶组合而成。整座建筑体型并不太高，可看做是由立方体楼身部分、截尖方锥体楼檐部分，以及四角或多角攒尖的楼顶部分叠加起来的形式。实例有广西三江县大田寨鼓楼等等。



干栏式鼓楼

（2）地楼式

地楼式鼓楼意指从地上直接立起来的楼房，侗语称为“dih louc”。这种形式可看做是省略了架空层的干栏式鼓楼，楼身和楼檐的构造处理也与干栏式基本相同，


地楼式鼓楼

只是平面形状变化较多，楼檐也更为密集和瘦长，一般为每层檐内收一尺，间距（高差）二尺半，出挑三尺。最大的区别在于这种鼓楼在密集的楼檐端部用华丽的鼓亭作为结束。鼓亭由亭身和亭顶两部分组成：亭身略有收分，安有透窗；亭顶有单檐和重檐两种，多为攒尖，偶有歇山，檐下用如意斗拱层层出挑，形成叠涩状封檐，内部立雷公柱，柱上置一丈左右铁刹杆，串以钵罐等构成葫芦状宝顶，其处理手法显然受到汉族的影响，当系晚近形式。从江县增冲鼓楼即为其典型代表。也有些鼓楼的亭顶不用斗拱出挑而用"翘手"承托瓜柱及檩条，反倒显得质朴简洁，如三江马胖鼓楼即是。

仿汉族楼阁造型的某些鼓楼如榕江车寨鼓楼等也属于这种类型。

（3）厅堂式

此为比较简单的鼓楼形式，体型近似于普通厅堂建筑，结构为穿斗式，有时置有重檐；侗语称为"dange wagv"，



贵州榕江县车寨鼓楼剖面


厅堂式鼓楼

意为聚众议事之场所。广西三江县林溪亮寨鼓楼就表现为这种形式。

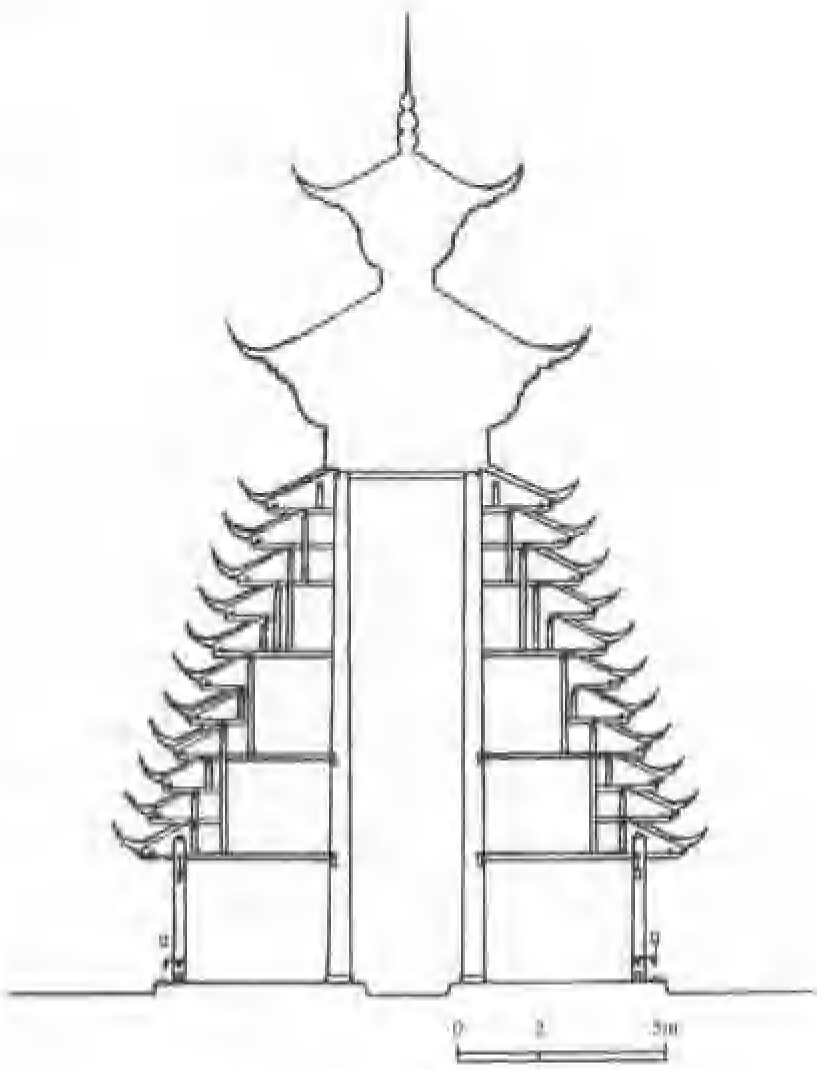
除上述三种主要类型之外，还有一种门阙式鼓楼，系由厅堂式鼓楼与寨门相结合而成，但分布范围较窄。另外还有些比较复杂的形式，大都是在上述基本形式的基础上变化发展而成，不再详述。



广西三江马胖鼓楼

2.鼓楼的作用

鼓楼是最为典型的村寨公共性建筑，考察它在村寨社会生活中的作用有助于我们进一步明确公共性建筑的社会控制意义。



贵州增冲鼓楼剖面示意

在经济并不发达的侗族村寨中，会出现如此华丽壮观的鼓楼这个事实本身就说明了鼓楼在侗族村寨社会生活中所占有的重要地位。人类总是要将最多的财力和最多的心血倾注到他们心目中最重要的建筑之中，不管是自觉的还是不自觉的，主动的还是被动的，都是如此。这就是华贵的建筑与简陋的建筑得以同时存在的原因之一。建筑艺术和技术的发展进步，有赖于人们对重要建筑物的刻意经营，这已为建筑发展史所证明；反过来说，凡是人们刻意经营的建筑，也必定具有一定的重要性，否则不可能受到特殊的礼遇。鼓楼的重要性就在于它是村寨的心脏，不仅村寨要围绕着它来建造，家族也要以它为标志，村寨的政治、经济、文化、军事等各种活动都无不与它有关。

"在正常的情况下，经过老年人共同商议确定建立村寨地址以后，各家各户先搭临时性简易住房，接着就集体筹建高大的鼓楼，等鼓楼落成后，各户才盖永久性的住房，而且规定所有的私人住房都不准高于鼓楼，藉以维护村寨的尊严和鼓楼的崇高地位"[30]。这种情况表明，鼓楼已不是一座可有可无的建筑，在它的身上，寄托着全体村民的共同愿望：保佑村寨的平安兴旺；鼓楼也由此而成为侗族人民心目中的精神支柱和侗寨社会生活的中心枢纽。

由于早期的侗族村寨都是由具有血缘联系的人们，或者说同一家族的人们集体居住的，某个村寨的鼓楼又常常成为某个家族的标志。因为鼓楼的华丽或简朴、高大或矮小，都直接反映出家族的兴旺或衰微，人们只需观看鼓楼的建造情况就可了解某个家族的大致状况。这样就促使各个家族竭尽全力去建造自己的鼓楼，并以之作为集体荣誉感的象征。正因为如此，当村寨由不同的家族组合而成时，各个家族都要建造本家族的鼓楼以示区别。而各个家族之间的主次关系，也会通过鼓楼高度上的差异表达出来。如像贵州从江县高增村，对外作为一个整体出现，内部则分为三个小寨，各自建有作为家族标志的鼓楼。最早在高增定居的杨姓家族住在上寨，鼓楼也最高，称做“父”；来寨时间稍晚的吴姓家族住在下寨，鼓楼就要比上寨的低一些，称做“母”；而坝寨则系由上、下两寨分离出来的新寨，因而其鼓楼必须低于其他两座鼓楼，称为“子”。其间的主次先后令人一目了然[31]。

作为一种具有集会所性质的公共性建筑，鼓楼是“寨老”召集村民商议村寨大事的主要场所：“凡事关规约，及奉行政令，或有所兴举，皆鸣鼓集众会议于此，会议时村中之成人皆有发言权，断事悉秉公意，依条款，鲜有把持操纵之弊，决议后，虽赴汤蹈火，无敢违者”[32]。

侗族的乡规民约，实际是一种大家共同遵守的规则，或曰习惯法。“每一种文化都包含一套大家或多或少都共同遵守的规则——这些规则维持着有秩序的社会生活。但人们所接受的这些社会生活标准仍不断与个人的驱力和目标冲突。而且由于集体标准和个人利益存在着鸿沟，于是就有人违反规则或以自己的规则行事”[33]。在这种场合，就需要借助社会控制的力量来加以协调。侗寨鼓楼既是制定习惯法的场所，也是维护习惯法的场所。凡有与乡规民约严重相违的事件发生，都要在鼓楼召开大会来惩罚肇事者，同时也可使村民受到教育，达到维持正常社会秩序的目的。

正是由于鼓楼具有一种无形的社会控制力量，使村民对鼓楼有畏惧与依赖相互糅合的复杂心理。“在他们的观念中，鼓楼似乎有一种凌驾于人之上的力量，它时刻监察着每一个人的行动”[34]。鼓楼的地位不仅得以加强，甚至有些神化了。于



贵州从江高增村的三座鼓楼

是，村民遇有调解不下的纠纷，也要交由鼓楼来裁决，亦即众人断案，鼓楼裁决，这在侗寨算是终审裁决，一经宣布，不得上诉。鼓楼的权威可见一斑。

鼓楼又是侗寨经济活动的决策场所，凡是与全寨人民生活有关的经济问题以及牵涉到集体利益的重要生产活动，都要在鼓楼中集体商议决定。如像举行栽秧仪式、兴建水利工程、集体狩猎或渔捞活动、修路筑桥等，都要在鼓楼中议定日期并安排组织，而对物价的调节和粮食的控制、家族或村寨公共土地的出售等等，也是在鼓楼集体讨论的重要内容。如果缺少了经济方面的因素，社会控制也会显得软弱无力，鼓楼的作用再次证明了这一点。

鼓楼也可作为军事指挥的中心。遇有战事，要在鼓楼决定如何采取军事行动，举行出征仪式，或者庆贺凯旋。鼓楼之所以能承此重任，关键在于它有强大的凝聚力，能够激发全体村民团结抗敌的高昂战斗情绪，树立必胜的信心，这是其他任何场所都无法替代的。

然而，在鼓楼中进行得最为频繁的活动内容，却是文化、娱乐和宗教等方面。老年人在此休息或“摆故事”，青年人在此对歌娱乐，节日里这里又是迎宾和聚会的场所；全寨性的祭祀活动，青年人的成年仪式等也都要在鼓楼举行。这些平凡而又经常性的活动内容，又在无形之中加强了人们对鼓楼的依赖感，鼓楼的教化作用也就在不知不觉中展现无遗。

凡此种种，都说明鼓楼在侗族村寨社会生活中所具有的重要作用，鼓楼就像是一块巨大的磁石，借助于社会控制的无形力量，将个人行为模式统合为民族行为模式，构成整体统一的侗族村寨社会秩序。

通过对鼓楼的上述分析，我们可以从中抽取出村寨公共性建筑最突出的两种功能意义。

（1）凝聚

公共性建筑具有极大的凝聚力，它可以有效地组织整个村寨的各种活动，从而把村寨的全体成员紧密地团结成一个坚强有力的战斗集体，借以应付各种复杂多变的生活、生产条件，创造理想生活环境。

（2）整合

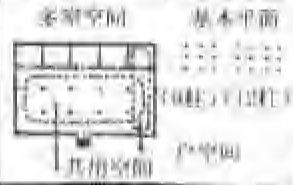
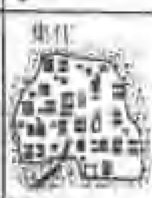
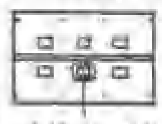
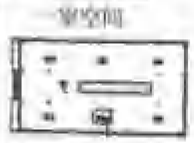
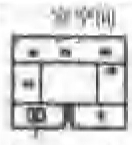
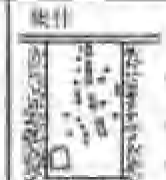
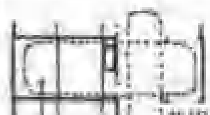
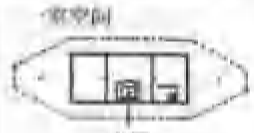
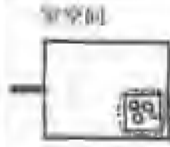
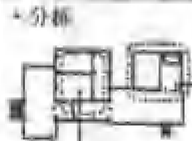
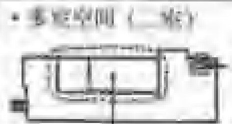
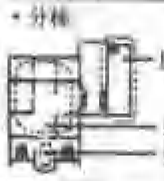
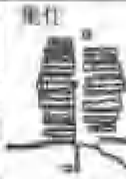
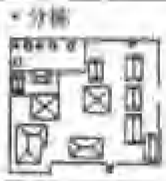
公共性建筑具有无形的社会控制力量，它可以调节、统一各个成员的行为模式，建立起统一的村寨社会生活程序，这是村寨得以存在和发展的必要条件。

本章小结

本章主要讨论了村寨这种最为常见的聚居形式的几个问题。

通过分析从血缘村落到地缘村落的发展过程，我们可以看到人类的早期聚居生活是以氏族为中心来加以组织的。村落的主体从单一的氏族扩展到两个或更多的氏族，促使村落的规模不断扩大，甚至分裂出儿女村落。随着氏族公社的解体，不同氏族的成员由于各种原因，自愿或被迫迁入其他氏族的村落，或者是不同氏族的村落自愿或被迫互相合并，都导致了地缘村落的出现，它标志着人类的聚居生活形

表：　　东南业聚居形态的几种类型

聚居体系	民族（社会组织） 地域・村落	村落的构成 （村落形态）（构成要素）	生产形态 （有关生产设施）	住宅平面体系	备　注
大家族聚居	・民南加帕（母系） ・苏门答腊北部 ・Bukitting	散居  ・集会所 ・传统住宅 ・谷仓	・定居 ・水稻农耕 ・有谷仓	多室空间　基本平面  （6柱）（12柱） 共用空间　户空间	・血缘共同体 ・未婚男青年住在集会所
	・卡罗・巴塔（父系） ・苏门答腊北部 ・Lingga	集住  ・传统住宅 ・谷仓 ・村各房 ・传统住宅	・定居 ・水稻农耕 ・住宅下层养牛 ・定居	一室空间  火塘（1~2户专用）	・未婚男青年在谷仓住宿 ・住有4~12个小家庭
	・托巴・巴塔（父系） ・苏门答腊北部 ・Tomok	集住（小规模）  ・谷仓 ・寺院 ・传统住宅	・水稻农耕 ・住宅下层养牛 ・谷仓	一室空间  火塘（一户专用）	・未婚男青年在谷仓住宿 ・住有4~8个小家庭
	・Alangan（双系） ・菲律宾 ・Bugayan	散居  ・传统住宅	・游动烧耕 ・有出工小屋	一室空间  火塘（一户专用）	・住有2~20个小家庭
长屋聚居	・Rungus（双系） ・沙巴（马来西亚） ・Tinangol	集住  ・传统住宅 ・马来式住宅 ・木栅	・定居 ・游动烧耕 ・有出工小屋	 共用空间 一户专用空间	
核心家族聚居	・色丹・杜拉札（双系） ・苏拉威西（中南部） ・Nagaru	集住（小规模）  ・传统住宅 ・谷仓	・定居，水稻农耕 ・（一部分烧耕） ・有谷仓 ・住宅下层养牛	一室空间  火塘	・檐下可供服粮
	・伊富高（双系） ・吕宋岛北部 ・Banaue	散居  ・传统住宅	・定居，水稻农耕	一室空间  火塘	
宅院聚居	・巴拉望（双系） ・巴拉望岛南部 ・Bunho	散居  ・集会所 ・传统住宅 ・谷仓	・定居、水稻农耕 ・（一部分烧耕） ・有谷仓	・分栋  厨房 一室空间	・直系家族同居（宅院互相靠近）
	・泰（双系） ・泰国中部 ・Yeso	集住  ・佛寺 ・传统住宅 ・谷仓	・定居，水稻农耕 ・有谷仓	・多室空间（二室）  灶 寝室	・核心家族独立居住（宅院互相靠近）
	・马来（双系） ・马来西亚西部 ・Machango	集住  ・传统住宅 ・谷仓（一部分）	・定居、水稻农耕 ・有一部分谷仓	・分栋  厨房 多室空间 接客空间	・直系家族同居（宅院互相靠近）
分栋宅院	・巴厘（父系） ・巴厘岛 ・Nanan	集住  ・佛寺 ・集会所 ・传统住宅 ・谷仓	・定居、水稻农耕 ・有谷仓	・分栋 	・核心家族分栋居住（宅院中数个家庭分栋居）



拉祜族祭祀性建筑

式发展到了一个新的阶段。

村寨的建设过程，实际是人们将创造理想聚居生活环境的意愿具体化的过程。在村寨建设过程中所反映出来的各种表象，无不与人们对生活环境构成要素的认识有关，诸如寨址的选择、对寨心和寨门的崇拜等等，就分别与理想居住地段的选择、村寨中心位置的经营以及村寨范围的限定等问题有着密切的关系，故不能将有些表象简单地视为迷信的行为。

在聚居环境中，公共性建筑的作用不可低估。聚居环境要求有可供集体交往的场所，借以获得精神上和物质上的相互支持与帮助，这是导致公共性建筑产生的主要原因。公共性建筑不仅以其在村寨社会生活各个方面所发挥的巨大作用将村寨的全体成员紧密地团结在一起，而且以其无形的社会控制力量将每个成员的个别行为模式整合为统一的村寨社会生活秩序。这二者又是相辅相成的，如果没有巨大的凝聚力，公共性建筑就难以形成无形的社会控制力量，而这种社会控制力量又恰恰是凝聚力得以维持的基本保障。

除了前面所讨论的几种公共性建筑之外，村寨中还有其他类型的公共性建筑，如戏台、风雨桥以及公共祭祀场所等等，其作用和意义都很相近，当然也各有特殊之处，限于篇幅，不再详加讨论。

注释：

[1] Spencer. J. E,Thomas. W. L: *Introducing Cultural Geography*

[2] 马克思:《资本主义生产以前各形态》，人民出版社，1962

[3] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社，1963

[4] 宋恩常:《云南少数民族研究文集》，p.220～225；又：“佤族的氏族公社在解放前就已解体，过渡为不同的父系氏族成员所组成的个体家庭杂居的村落，并由这种母村落分裂不同数量的儿女村落”，见宋恩常:《云南少数民族研究文集》，p.104。

[5] 史继忠，龚佩华:《金平“拉祜西”的“卡”》，p.46～47。

[6] 黄才贵:《侗族家庭公社形态试析》，p.24～25。

[7] 黄才贵:《侗族家庭公社形态试析》，p.28～29。

[8] [美]R. M. 基辛:《文化·社会·个人》，p.287。

[9] 申旭，刘稚:《中国西南与东南亚的跨境民族》，p.36。

[10] 常見純一:《ヤオ族の住居と付属小屋》；常見純一:《ヤオ族の移住と村落の形成》。

[11] 台湾土著诸族选择居住位置就有以下几种原则：①必须是适合农耕之地；②必须是适合防御之处；③必须是有饮水条件且向阳山坡地；④必须避开不吉祥之地。参见李汝和等:《台湾土著固有文化》。

[12] [日]鸟越宪三郎等:《倭族之源——云南》。

[13] 宋恩常:《哈尼族宗教信仰的几个侧面》，p.243。

[14] 李强民等:《叶车人的建寨礼俗》。

[15] 宋恩常:《云南少数民族研究文集》，p.83。

[16] 宋恩常:《云南少数民族研究文集》，p.676。

[17] 黄才贵:《侗族原始宗教信仰遗迹》；苗红文：先母坛，《侗乡风情录》,四川民族出版社，1983。

[18] 刘扬武，邓启耀:《阿昌族原始宗教残余》，p.175。

[19] [英]A. R. 拉德克利夫.布朗:《社会人类学方法》，p.15。

[20] 住宅中设人门鬼门的做法较为常见，如景颇族住宅：家凡两门，前门为人行之门，后门虽常设而常关，则为鬼行之门”，见李生庄：云南第一殖边区域内之人种调查，《云南边地问题研究》上卷。

[21] 参见汪宁生:释“明堂”，《文物》,1989.9。

[22] 朱伯雄:《世界美术史》第一卷,p.459。

[23] 李亦园等:《马太安阿美族的物质文化》，p.191～193。

[24] [英]A. C. 海顿:《南洋猎头民族考察记》,p.201。

[25] 刘达成等:《当代原始部落漫游》。

[26] [英]A. C. 海顿:《南洋猎头民族考察记》,p.53。

[27] 宋恩常:《云南少数民族研究文集》,p.176。

[28] 严汝娴，宋兆麟:《永宁纳西族的母系制》,p.23。

[29] “黎族的寮房也属公房的范围。分姊妹寮房和兄弟寮房。寮房又称‘布隆闺’，汉译为‘无灶房’，说明它不是一个生活单位，仅供男女交游使用。以女寮房为例，多建筑在村落僻静处。以竹木为架，顶和墙为茅草，前后留门，室内一侧为通道，对面是竹编制的大床”，见严汝娴，宋兆麟:《永宁纳西族的母系制》，p.25。

[30] 石若屏:《鼓楼史话》，p.115。

[31] 刘宝明:《侗族鼓楼的文化分析》，p.69。

[32] [民国]姜玉笙撰：《三江县志》。

[33] [美]R. M. 基辛:《文化·社会·个人》。

[34] 刘宝明:《侗族鼓楼的文化分析》,p.70。

【专题讨论】 寨桩·集会所·鼓楼
——侗族鼓楼发生发展过程

造型优美的侗寨鼓楼，因其在侗族传统文化中所占有的重要地位而受到学术界的重视。许多学者对鼓楼的性质和作用作了比较深入的探讨，但对于鼓楼的发生和发展过程则语焉不详，未能给出比较可信的解释，这对于全面认识鼓楼的深刻内涵来说，的确是一个不小的缺憾。有鉴于此，笔者试图结合民族学资料对此问题作一推测，以就教于诸位先学。

一、关于鼓楼发生发展过程的几种观点

从笔者目前所接触到的有关鼓楼研究的材料来看，学者们对于鼓楼的发生发展过程的讨论一般从时间和原因这两个方面展开，现分述如下。

1. 鼓楼出现的时间

由于缺乏史料记载和实物佐证，对鼓楼的出现时间便有种种不同的推测。

（1）唐宋之际或更早

石若屏同志“在湖南省靖县调查时，据说唐宋之际就有鼓楼”[1]，吴善诚亦沿用此说；黄才贵同志认为“鼓楼的始建最迟也在宋代”[2]；张民先生则有“早在唐代或更早一些，‘鼓楼’已经成为侗族文化，与侗族先民同时并居于岭南，迄今已有一千多年的历史”[3]之说，余达忠的说法也与之相近[4]。吴俭新和陈春园在其合撰的《优秀的传统建筑艺术——从江鼓楼群》一文中甚至提出“鼓楼早在秦汉时就已出现”的观点，认为它是由原始社会议会组织发展而来的[5]。

（2）明代以前

黄浩同志在《试论侗寨鼓楼的建筑学价值》一文中推断“侗寨及鼓楼的建造，当不晚于明代”[6]。

（3）与侗寨同时产生

这种观点有些含混，因为侗寨产生于何时尚不得而知。杨国仁同志引述南部方言地区侗族老人的说法：“鼓楼与侗寨是同时存在的，建了侗寨，必然要在寨中建鼓楼。……因此，古代侗寨形成的时候，也就是鼓楼产生的年代”[7]；这种说法在石庭章同志的文章中也有引述，但他同时也给出了“鼓楼应于先”的说法，即鼓楼应先于侗寨产生。其理由都大致相同[8]。

2. 鼓楼产生的原因

关于鼓楼产生的原因，主要集中在以下几方面。

（1）遮阴树

这种说法比较常见，一般的文章都有类似的论述：“鼓楼是一村一寨的遮阴树或遮雨的一把大伞”，“有了鼓楼，等于寨中有了‘遮阴树’；没有鼓楼等于寨中缺少‘遮阴树’。一个没有‘遮阴树’庇护的寨子，‘是不会兴旺发达的’。

所以，侗家每建成一个新的侗寨后，必然就要在寨中修建鼓楼"[9]。

（2）村寨的心脏

也有人认为"鼓楼是村寨的心脏"。就像人没有心肝不能生存一样，村寨也必须要有自己的心脏，因而要在村寨的中心建立鼓楼[10]。

（3）击鼓报警的启示

这种说法来源于侗族民间故事《姑娄娘》："在很久以前的一天夜晚，得知外地的坏人来抢劫。姑娄娘率领本寨的姑娘们，掌击蓝靛桶里的水，声如击鼓，配合乡亲们歼灭了敌人，保全了山寨。事后，寨老和乡亲们商议，决定建楼置鼓，击鼓报警。"[11]

3. 鼓楼的发展过程

关于鼓楼的发展过程，认识近乎一致。一般都认为出于集会的目的，"最初仅是解决一个集中场所，建一个单层的空间开敞的房子即可适用，内架大鼓，设木条凳，如今有的寨中仍保留着这种单层歇山顶或庑殿顶的敞轩。进而加前后披厦形成重檐厅堂，鼓架随之升高。这与寨子的发展有直接关系，村寨占地范围愈扩愈大，为使击鼓声能传到更远，登高料敌更清楚，必须将鼓置于高处，因之鼓楼则逐步增高"[12]。不过，也有学者认为"在侗族鼓楼诸类型中干栏式鼓楼应为最早，它是以干栏民居为雏形发展起来的"[13]。

二、疑问和线索

综观学者们对鼓楼发生和发展过程的论述，可以说是见仁见智，各有所据。也正因为如此，又不免令人感到无所适从，并且产生了一些疑问。

（1）年代上的差异

关于鼓楼产生的时间，从秦汉、唐宋到元明，差距颇大。因无文献佐证，很难判定孰是孰非。

（2）鼓楼是否一开始就有鼓

张民先生提出："侗族立楼置鼓之俗，始于明万历年间，且为官府所创，其目的便于有事击鼓聚众，属于汉族文化。"此说如是，则意味着早期的鼓楼并未置鼓，亦即击鼓报警的启示并不是导致鼓楼产生的原因。

（3）早期的鼓楼的形式是干栏式还是地面单层房屋

尽管大家都承认鼓楼是由简单到复杂地发展起来的集会性房屋，但对它的早期形式却不甚了了。

不过，在前述的说法和材料中，也给我们提供了一些值得注意的线索，如像鼓楼是"遮阴树"、"村寨的心脏"等等。这些传说可能不是凭空编造的，一定有其产生的理由。除去某些明显的附会成分之后，借助这些传说的启示，说不定可以找到问题的答案。

三、寨桩——鼓楼的原型

与其说鼓楼是侗寨的遮阴树或心脏之类的传说表明了鼓楼产生的原因，莫如说它们暗示出鼓楼在侗寨中的重要地位。正是由于鼓楼如此重要，侗族人民才会在火灾之后，首先要做的事就是"在鼓楼的旧地上搭起鼓楼的架子"，如果一时无力

建造鼓楼，也要在寨子中心插一根杉木来代替[14]。由此可以发现鼓楼有两个重要特征：第一，大多位于村寨的中心；第二，必要时可用一根杉木代替。这就使我们联想到我国西南地区某些少数民族对村寨中心的重视以及在寨心竖立木桩象征寨神的情况，这是否意味着在鼓楼与寨桩之间有着某种关联呢？

关于寨心和寨桩的意义前文已经谈过，不再重复。需要特别提到的只是侗族把鼓楼看做是村寨的灵魂，这种观点与西双版纳傣族把宰曼看做是生活在村落中央部位的灵魂的观点何其相似！另外，傣族将立在村寨中心的木桩作为寨神的化身，它具有庇护村寨人畜平安的神力，那么砍一根杉木插在侗寨中心代替鼓楼，未必不是出于这种动机，“遮阴树”或“遮雨的一把大伞”只不过是对这种庇护作用的形象表达而已。

赋予树木以神力的观念不是出自想象，树木在人类早期生活中所发挥的重要作用使得它在人们心目中占有非同一般的地位。人们对于树木可以由依赖而发展为崇拜，树木也可以由普通自然物演化成图腾，因而有“建国营都……必择木之修茂者立以为丛位”（《墨子·明鬼》）的惯例。对于生活在盛产杉木地区的侗族群众来说，将杉木视作神树也是十分自然的事情，正如侗族《进寨歌》中所唱的那样：”有一株九抱大的水杉……是保佑寨子的神树”。据浙江农学院林学系和湖南林业科学研究所的专家、教授鉴定，早在东晋时代，侗族先民就栽培了杉树来作为“风水树”，这就是至今仍枝繁叶茂地生长在湖南省城步县岩寨乡金南村的38棵古杉树，其中一株“杉树王”，树高近30米，胸围最大7.5米，材积约50立方米，树基内部已空朽，里面可站立7人，被当地人民群众看成“神树”[15]。

既然杉树可以成为神树，杉木又何尝不能象征寨神？砍一根杉木竖在寨心，与在寨心竖立寨桩具有同样的含义。这时，人们已不是被动地寻求自然生长的“神树”的庇护，而是主动地将寨神请进自己的生活圈子之中；换句话说，对寨神的依赖和敬畏，已从不自觉行动发展为自觉行动，并进而形成世代相传的固定观念。不论具体的表现形式如何变化，寨神是村寨的心脏和遮阴树这种观念却是不会变化的。这样，也就不难理解为什么是用杉木而不是别的东西来临时代替鼓楼了。这种“归真反璞”之举，正好告诉我们鼓楼的原型就是杉木，或曰“寨桩”。

另一方面，立在侗寨中心的这根杉木似乎又与中国古代象征男神的“社木”或“田主”有着相近的含义。以寨桩象征男性祖先的情形也见于其他少数民族，如布朗族的寨神就由男性祖先和女性祖先演化而来。侗族将“萨丙”奉为女祖先和社稷神，实际上也就是地母之神或社神中的女神，而象征萨丙的神坛被垒砌成一个小土堆的形状，莫非是“地乳”的再现？在有萨丙可以保护村寨的情况下，为什么同时还需要有“遮阴树”的庇护呢？而且，这二者显然具有同等重要的地位。侗族“祭祖歌”中唱到：“未置门楼，先置地土。未置门‘寨门’，先置地‘萨丙’”。张民先生解释说：“其意是：未建“楼”之前，先划定地域，未安置“寨门”，先划定侗族所供奉的女神——‘萨柄’之地”。这里所说的“楼”，可能即指鼓楼，也就是说，建造鼓楼和供奉萨丙都是建寨之初的头等大事。而能够与女神相提并论的，恐怕非男神莫属。既然可以用“地乳”的形象



甲骨文中的“土”字（社）



甲骨文中的“祖”字



甲骨文中的“邦”字

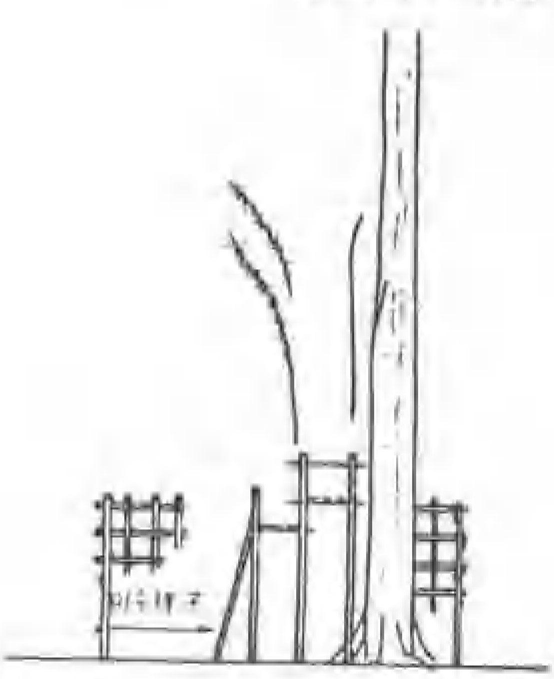


甲骨文中的“生”字



傣族村寨的寨桩

“为屋于树下”的遗风？



阿卡族的圣木与神屋

来象征萨丙，为什么不可以用“社木”来象征侗家的男神呢[16]？因此，这个“楼”很有可能是由象征男神的寨桩发展而成的，其最初的意图可能是为使寨桩（也就是男神）免遭日晒雨淋而将其置于临时搭盖的棚屋之中，日后则演变为“楼”，正如露天的“先母坛”可以发展为室内神坛一样[17]。这种意图与汉族人民为石凿的摩崖大佛建造大佛殿的动机不谋而合，应该说是有这种可能性的。

另据黄才贵同志介绍，湖南省通道侗族自治县黄柏一带的侗族村寨里，供奉的男祖先是“三容神”，足证侗族人民也有崇拜男祖先的习惯，只不过这里已有专为“三容神”而设的神坛[18]。联想到贵州榕江县车江一带侗语称鼓楼为“百”（即堆垒之意）这种情况，鼓楼或即由这种祭奉男祖先的神坛发展而成，也未为可知。

四、集会所——鼓楼的本来面目

如果说寨桩是鼓楼的原型的话，那么集会所则可说是鼓楼的本来面目，亦即鼓楼最初是供人们聚会之处。

集体交往是聚居生活中不可缺少的重要内容。竖有杉树杆或栽有杉树的村寨中心，当然是村民集体交往的理想场所。据说侗族“原始议会是于寨中栽一杉树，部落酋长站在杉树上呼唤大家议事，以后寨中杉树下便成永远集中议会的地方”[19]。姑且不论此说是否有所夸张，它至少可以说明侗族人民曾在村寨中心集体聚会的可能性是存在的，因为聚会议事是侗族村寨的古老传统，而早期侗寨中最适宜聚会之处，正是村寨的中心。这种聚会起初

可能是围绕着寨桩进行的，后来人们发现为寨桩搭盖的棚屋也可为聚会服务，于是将这种棚屋稍加扩展，便形成最简单的集会所。而这种扩展的具体方式，大概又受到杉木或杉树形象的启发。侗家有这样一个传说：“很古以前有一个叫曼林的小伙子想造一座供大伙议事用的楼，不知道该是什么样子，老人们说，你看那杉树又高又大，砍了又发，就照杉树王的样子修造吧！据说这就是鼓楼样式的由来。”[20]从仿生学的角度来看，这种传说也有一定的合理性。事实上，许多鼓楼的外观形象的确可以引发人们对杉树形象的联想。

但最能说明鼓楼与寨桩或杉树之间联系的证明可能还是“独木楼”。人们一般都倾向于将明代邝露在《赤雅》中所描写的“罗汉楼”看做是鼓楼的早期形象：即“以大木一株埋地，作独脚楼，高百尺，烧五色瓦覆之，望之若锦鳞矣”。这株大木可能即由寨桩演化而来。这种独脚楼的残迹至今仍保存在贵州黎平县岩洞区述洞寨的一座鼓楼中，“这座楼共有七层，为四面倒水，看外貌与其他鼓楼没有什么两样；但进到楼内，即发现它与其他鼓楼大为不同，中间只有一根独柱直通顶层。所以，当地人称它为‘楼劳栋’（Louc laot dungh），直译为独柱楼，也可译为独脚楼”。据当地老人说：“侗族的祖先从外地迁到这里来的时候，这个坡脑（指鼓楼地基）上有一蔸几抱大的杉树，就像一把大伞罩着整个坡脑。村人们在树下置了许多长凳，大树下成为大家夏日歇凉休息、平常聚众议事、节日唱歌娱乐的场所。不知多少年以后，杉树老死了，寨上老人们商议，砍倒枯树，在老地方仿照杉树的形状修建一座楼，独柱楼就这样诞生了。”[21]这个传说似可与上述假设互相印证。

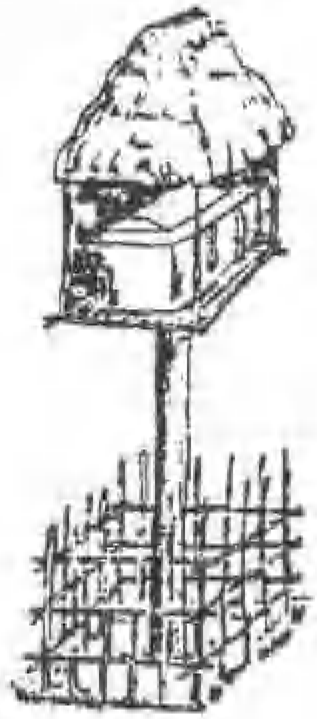
从建筑史的立场来说，这种独脚楼属于巢居的演进形式，在构造上并无太多变化，其差别只是埋“大木”而不是利用大树。当然，“高百尺”之说未免过于夸张，无怪后来的文献在转述这种“罗汉楼”时，都将它改为“高数丈”，这样才不致与实际情形相差过大[22]。

问题在于“罗汉楼”与“鼓楼”之间究竟有何联系？张民先生指出：“汉称‘男子’者，即侗称‘罗汉’（lagx hank）之谓也。可知‘罗汉楼’之名，乃是侗语的称谓，亦可谓既是音译，也是意译”。他更进一步明确指出：“所谓‘罗汉’者，即侗族后生之谓也。这就意味着那时之‘楼’，已演成为青年活动之场所”[23]。这个见解无疑是可信的，但更确切地说，罗汉楼应是男青年活动的场所，也就是在东南亚地区常见的男子会所或青年会所，而这种男子会所也正是在集会所的基础上发展而成的，只是由于妇女逐渐丧失了参加集会的资格才慢慢为男子将集会所转变为男子会所创造了条件。从侗族村寨在鼓楼召开“会议时，由族长或寨老主持，各户的男主人参加，无男户主者女户主也可到场”[24]的情况来看，妇女要参加集会是有先决条件的，可见鼓楼早期确有为男子垄断的可能。

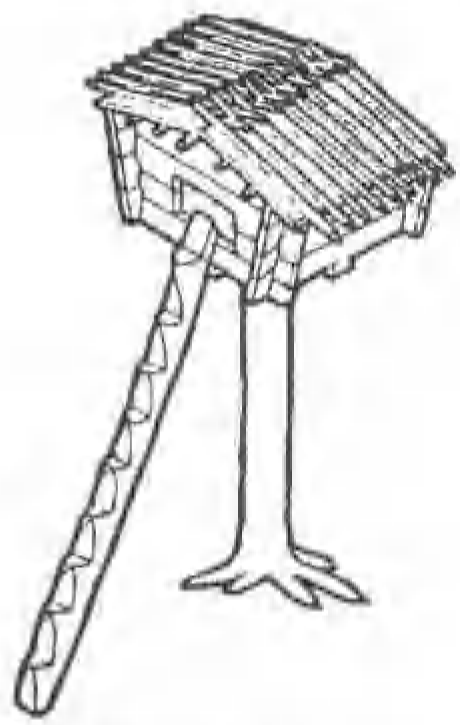
不过，当时的罗汉楼可能仍是村民集会之处，白天或为男子共同工作场所和俱乐部，夜间才是未婚男子的住宿处。因为在罗汉楼中，“扳男子歌唱饮啖，夜缘宿其上，以此自豪”，歌唱饮啖显系白天举行的活动，同夜间住宿无关。以此看



巢居



独柱墓



独柱仓

来，罗汉楼的主要活动应在楼下进行，楼上只是男子们的睡卧之处，否则就不会"缘宿其上"了。台湾曹族集会所"仅立距地高约1.5公尺之柱，其上架以藤床"[25]的做法，说不定可以给我们一点有益的启示。

在这种分析的基础上，我们可以推断，"罗汉楼"是兼有集会所性质的青年会所，如果说它就是鼓楼的早期形象的话，更可证明鼓楼的本来面目就是集会所，而独脚楼的构造方式也清晰地勾画出由竖杉木作寨栅向埋大木作楼过渡的轨迹。

五、鼓楼——悬鼓的集会所

如前所述，侗族鼓楼有鼓的时间并不太早。明万历三年古本《尝民册示》中方有"遣村团或百余家，或七八十家，三五十家，竖一高楼，上立一鼓，有事击鼓为号，群踊跃为要"之说。而将鼓与楼并称的时间见诸于文献者就更晚了。据目前所知，明确称鼓楼者，多出现于民国前后的部分地方志中。在侗语对鼓楼的几种称谓中，也都没有鼓的含义，如像"百"或"奔"，意为堆垒或人多集中处，"楼"即高楼，"耿"和"得卡"是遮盖和聚集意思，说明原来的鼓楼都不置鼓。

清嘉庆李宗昉在描述悬有长鼓的高楼时尚称其为"聚堂"："诸寨共于高坦处建一楼，高数层，名聚堂。用一木杆，长数丈（尺），空其中，以悬于顶，名长鼓"[26]。"聚堂"者，聚众议事之厅堂也，也就是侗族的"堂卡"或"堂瓦"，"堂"是大伙或众人之意，"瓦"是谈话的意思，直译就是"众人说话的地方"或"众人议事的场所"，可见直到清嘉庆年间，鼓楼的性质仍然是集会所，只不过是悬挂了长鼓，以利召集众人。

当然，聚堂中所悬挂的木鼓也有报警的作用，但这种报警作用是建立在只有重要事件才击鼓的基础之上的，除非有特殊情况，不能随意敲鼓。平时，即使"寨老需要传人来鼓楼商量事情时，也只能要'传事'敲锣喊寨，而不能击鼓，故侗寨有'鼓槌不乱拿'之说"[27]。也只有这样，鼓楼的报警意义才能显示出来，

才能“凡有不平之事，即登楼击之，各寨相闻，俱带长镖利刃，齐至楼下，听寨长判之。有事之家，备牛待之。如无事而击鼓及有事击鼓不到者罚牛一只，以充公用”[28]。可以这样说，鼓楼并非专为报警而建，但报警作用则增强了鼓楼的地位。

随着时代的发展，鼓楼的功能也日益增加，直至成为全寨的政治、经济、文化和军事活动的中心，但从总体上来看，其他功能都是在集众议事的基础上发展而成的。简言之，鼓楼是悬有木鼓的多功能集会所，或用现代术语来说，是一个多功能厅堂。认清了鼓楼的这个基本性质，也就不会为它的发生发展过程中所呈现的种种表象所困惑了。

六、结语

通过上述分析，我们已为鼓楼的发生发展过程勾勒出一个大致的轮廓。寨桩、集会所、悬挂木鼓是整个过程中至关重要的三个环节。如果我们承认祖灵崇拜、生殖神崇拜等观念曾经在侗族先民的心目中占有十分重要的地位，就不难理解他们对寨神和寨桩的尊崇；如果我们注意到杉树与侗族人民生活的密切关系，就不难设想他们会将寨桩比喻为遮阴树，并使之建筑化；如果我们承认集体交往在村寨社会生活中的重要性，就不难理解从露天集会发展为室内集会的可能性；如果我们知道侗寨社会生活大多以集体活动的方式进行,就不难看出鼓楼必定会从简单的集会所发展成侗寨社会生活中心。总而言之，鼓楼的产生，决不是凭某种灵感而造就的产物；至于其具体发生的时间，结合杉树种植情况和侗族历史来看，上限当不超过东晋，下限则可能在元明之际。而鼓楼的不断发展，更是与社会生活不断发展的需要相适应的结果。其早期的形式虽然近似于“独脚楼”，但主要活动已经在地面上举行，只是青年男子的寝卧之处仍置于架空的楼层，保留着干栏建筑的生活方式;后来这种“独脚楼”逐渐为四柱（或更多）楼代替，寝卧功能也逐渐消失，转变成公共活动场所。重要的是，无论形式如何变化，鼓楼始终顽强地保持着集会所的性质。

注释：

[1] 石若屏:《鼓楼史话》。
[2] 黄才贵:《侗寨鼓楼研究》。
[3] 张民:《试探侗族鼓楼》。
[4] 余达忠:《侗族鼓楼文化的层面分析》。
[5] 吴伶新，陈春园:《优秀的传统建筑艺术——从江鼓楼群》。
[6] 黄浩:《试论侗寨鼓楼的建筑学价值》。
[7] 杨国仁:《侗寨与鼓楼》。
[8] 石庭章:《谈侗寨鼓楼及其社会意义》。
[9] 石庭章:《谈侗寨鼓楼及其社会意义》；杨国仁:《侗寨与鼓楼》。
[10] 石庭章:《谈侗寨鼓楼及其社会意义》。
[11] 黄才贵:《侗寨鼓楼研究》;类似记载还见于董湘仁:《鼓楼》,载《侗乡风情录》;朱慧珍:《鼓楼的故事》,载《贵州民族研究》,1988.1;以及郭不霄，杨锡玲:《访侗寨鼓楼》。
[12] 李多扶:《侗寨鼓楼建筑初探》,p.48~49。
[13] 黄才贵:《侗寨鼓楼研究》,p.34。

[14] 石庭章:《谈侗寨鼓楼及其社会意义》; 吴佺新，陈春园:《优秀的传统建筑艺术——从江鼓楼群》;又"听说还有这样的事：没有鼓楼的地方，春节期间要踩歌堂，便临时砍一棵树（通常是杉树），立在所谓的'鼓楼坪'中，把它当作'鼓楼'，人们就围着这'鼓楼'唱起歌、跳起舞来。有的地方不慎失火，把寨子烧了，把鼓楼烧了，他们不是先修房子，而是先建鼓楼。方法也很简单，在鼓楼的遗址上竖一根杉木就行了。这就是侗民心中的'鼓楼'，在真正的鼓楼尚未建成之前，这棵杉木就发挥着应有的作用"，见吴正光:《"鼓楼文化"试探》，p.2~3；此外，"鼓楼如果被毁坏，又不能马上修复，便在原址支几根杉木，上面盖几片杉树片，象征性地继续起着鼓楼的作用"，见郭不宵，杨锡玲:《访侗寨鼓楼》，p.96。

[15] 参见1988年3月23日《科技日报》；另外，侗族也将杉树看作是"杉仙"，参见陈颖：十八杉，《侗乡风情录》。

[16] 贵州从江高增寨的先母坛建在一株年岁很长而树干又非常巨大的枫树旁，是否有此用意，尚需考究，尽管有人将它看成是受苗族影响的产物，详见刘光秋:《从"鼓楼文化"看民俗功能》，p.56。

[17] 这种做法也许与古时的社祭有些关联.晋宗懔《荆楚岁时记》中说："社日四邻并结综以令会牲醪，为屋于树下"。将这种祭祀性小屋发展为集会性房屋的可能性似乎也是存在的。

[18] 黄才贵:《侗族原始宗教信仰遗迹》。

[19] 吴佺新，陈春园:《优秀的传统建筑艺术——从江鼓楼群》,p.120。

[20] 萧潞:《侗乡鼓楼——大树的纪念碑》，载《中国美术报》，1985.8.31。

[21] 普虹:《独脚"罗汉楼"今古考》，p.127。

[22] 例如，清人金拱《广西通志》记侗民"春以巨木埋地作楼，高数丈，歌者夜缘宿其上，谓之罗汉楼"。

[23] 张民:《试探侗族鼓楼》。

[24] 黄才贵:《侗寨鼓楼研究》，p.18。

[25] 李汝和等:《台湾土著固有文化》，p.104。

[26] [清]李宗昉:《黔记》。

[27] 杨国仁:《侗寨与鼓楼》，p.75。

[28] 同[26]。

四、小乘佛教建筑



第六章　云南傣族及泰、缅等国小乘佛教建筑的比较研究

在东南亚佛教建筑文化中，云南傣族的小乘佛教建筑是一个比较特殊的分支。由于在教义、传播途径和范围、普及程度等方面所存在的差异，小乘佛教在中国的影响不如大乘佛教那样强烈，但它在与东南亚大陆部分几个主要国家相毗邻的云南傣族聚居区域却占有绝对的优势地位。除了傣族群众普遍信奉小乘佛教之外，与之杂居或相邻的某些少数民族如布朗、拉祜、德昂、阿昌等也有不少人信奉此教。在建筑形式上，傣族小乘佛教建筑主要受东南亚建筑文化的影响，同时又受到内地建筑文化的冲击，使之呈现出独具一格的面貌。东南亚地区如泰、缅等国的小乘佛教建筑则主要受印度及斯里兰卡佛教建筑的影响，但同时也具有浓厚的地方色彩，这也是东南亚建筑文化的一个重要特征。

第一节　小乘佛教略述

小乘佛教，傣语称“沙瓦卡”（savaka）、“沙斯那”（sasana）或“卜塔沙斯那”（Buddha sasana），均来自印度巴利语，其经典亦为巴利语，故又称巴利语系佛教。在大乘派出现之前，流传于印度的原始佛教和部派佛教都属于小乘佛教。后来部派佛教又分化为大众部和上座部，上座部由一批坚持佛陀原始教义的长老组成，他们自认为是佛教的正统，而将大众部视为非正统派，因为大众部对于传统戒律采取自由态度。虽然上座部在印度本土的影响渐渐衰微，但却在斯里兰卡得到极大发展，并以之为中心陆续向东南亚其他地区传播。人们习惯上将按这一方向传播的小乘佛教称做南传上座部佛教。由于原来在印度的小乘各派只剩下这惟一的一派，因而也常将南传上座部佛教视作小乘佛教的代表。早期的“小乘”一词略带贬义。“乘”之本意为运载，印度佛教中标榜“普渡众生”的一派，认为自己不但能够自我解脱，还能运载众人到达涅槃境界，故可称为“大乘”，而那种只能运载少数人到达彼岸、主张自我解脱的派别当然只能是“小乘”了。后来“小乘”逐渐成为与大乘教派相对立的教派专有名称，也就不再带有贬义了。

从历史上看，大乘佛教也是在小乘佛教的基础上发展起来的。正如高观如居士所说："小乘佛教，为佛陀的根本教法，或又称为原始佛教。因为在释尊说法的时期，小乘佛教便占大乘教的先声；在佛教的教义上，小乘教又为大乘教的根本"[1]，其地位的重要可见一斑。

小乘佛教在教义上遵守原始佛教和早期佛教的经典，分别以十二因缘、五蕴和四谛来说明世界观和人生观，主张一切皆空，亦即人空、生空和我空，认为人的一生不外乎都是苦，只能自我解脱和自我拯救。其途径则是通过"赕"（布施）的具体行动，积善行、修来世，最终达到涅槃。因此，人们必须经常向佛祈求，佛则通过僧侣赐予人们清吉。而进行赕佛活动的场所，除了各个家庭自设的佛坛之外，主要是佛寺或佛塔，这些建筑物在人们心目中占有至高无上的位置，也表现出较高的艺术水平。

第二节　小乘佛教传入云南的路径和时间

关于小乘佛教传入云南的路径，一般都认为主要有两条：即泰国（经由老挝）和缅甸。西双版纳地区受泰国影响较大，德宏地区则是缅甸影响较强。在传入的时间上，总的来看是西双版纳地区早于德宏地区。至于小乘佛教传入傣族地区的具体时间，因无确切的文字记载和史实依据，学术界存在着几种不同的意见：有秦汉说、隋末唐初说、中唐说、元中说等等[2]，各自都有一定的理由，但证据也都不太充分。综合各家之言，并参照泰国、缅甸等国家小乘佛教发展的情况，可以推测传入云南的时间大致应在元、明之际，尤以明代发展最为迅速。

以傣族文字为例，西双版纳的傣泐文由兰那文演变而来，而兰那文的创制已是公元13世纪末的事；德宏的傣那文源出缅文，但缅文的创制时间也不过是在公元11世纪，目前所知最早的缅甸碑文的日期是公元1058年。因此，如果说"有傣文必已奉佛斋僧"[3]的观点可以成立的话，其上限也不会早于公元11世纪；如果佛教传入西双版纳早于德宏之说属实，则其上限亦不会早于公元13世纪末。而据明代史料记载，明朝初年德宏等地即已传入了小乘佛教，当可视为传入时间的下限。以此推算，小乘佛教传入云南的时间应在公元13世纪末至14世纪末，也就是元代初期至明代初期。

再来看看缅甸、泰国的情况。文献记载表明，小乘佛教首次取代密教在上缅甸宗教中的核心地位的时间，是在蒲甘国王阿奴律陀于公元1057年攻取孟族首都直通之后，他把那里的巴利语三藏及其注释本以及正在受戒的上座部僧侣五百人带到了蒲甘。虽然在此之前缅甸已存在佛教，但却是略带小乘教味道的密教与信仰太阳神结合起来的佛教。而小乘佛教真正在缅甸民众中普遍盛行起来已是约百年之后的那罗波帝悉都时代（公元1171年—1221年）。成书于元初的《真腊风土记》谓真腊"所诵之经甚多，皆以贝叶叠成，极其整齐"，"俗之小儿入学者，皆先就僧家教习，既长而还俗"，似已有小乘佛教流行，但这"殆为十世纪至十二世纪之情形"[5]。因为至少在9至10世纪，柬埔寨的主要宗教仍是湿婆教。促使高

棉人作为一个整体成为小乘佛教信徒的主要动力，是孟族高僧车波多于公元1190年仿照锡兰方式在缅甸建立的一个上座部佛教的教团，该教团将上座部佛教的教义传播到湄南河流域各国。泰族人虽然早已从萨尔温江和湄公河流域进入湄南河谷地区，但真正成为一个强大的国家则是在13世纪后半期的拉玛甘亨时代。在他的领导下，素可泰王国接受了锡兰佛教及其传统艺术，小乘佛教方才取代了大乘佛教，并在泰国宗教界占据统治地位。因此，版纳傣族假如确系由泰国引入小乘佛教，时间亦当在公元13世纪之后。

另外从现存的文物和建筑来看，也可支持这种推测。如西双版纳地区目前所发现的贝叶经最早年代为公元1227年；另据民间传说，这一地区的第一批佛寺大约建于公元1569年，而现存佛寺最早者为明万历年间的曼广佛寺（公元1597年），现存最早的小乘佛教佛塔临沧西文笔塔，建于明天启元年（公元1621年），时间差距均不太大。而佛寺与佛塔的兴建，一般是在佛教已有一定基础之后的事情，可见小乘佛教的传入应当早于公元16世纪。

第三节　小乘佛教寺院中戒堂与佛殿的相互关系

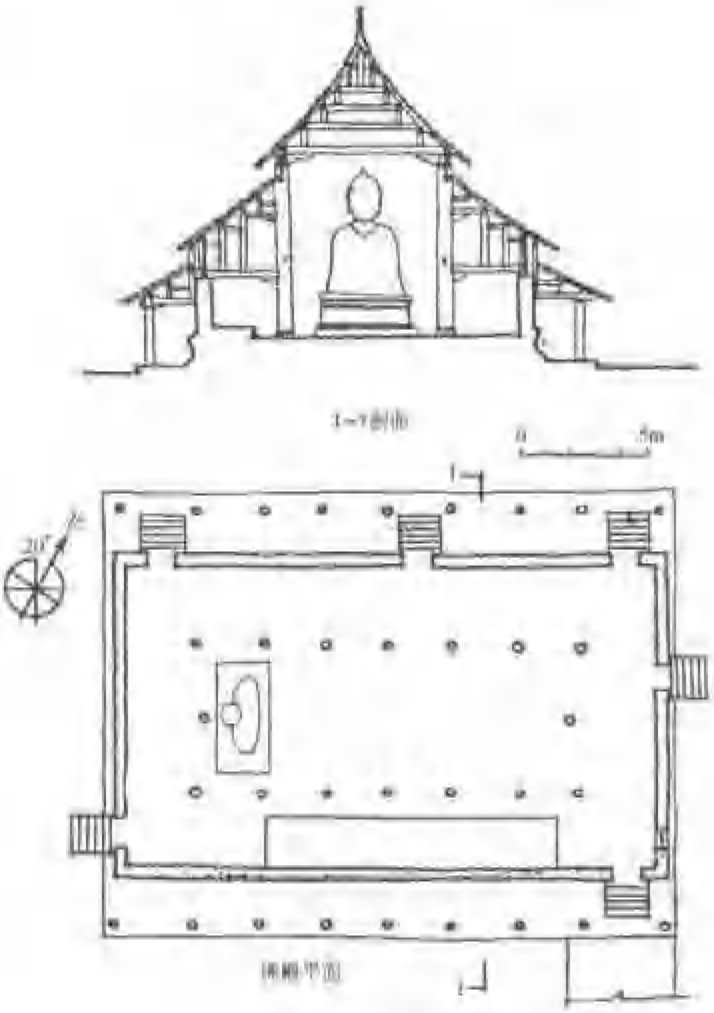
小乘佛教是一种戒律谨严的寺院佛教。寺院不但是僧侣的住所和宗教活动场所，也是教育机构和公众社会活动中心。对于笃信小乘佛教的人们来说，没有寺院似乎是不可思议的事情，因为他们一生中所经历的几乎所有重要事件都与寺院有关：他们在寺院中赕佛、集会、识字、举行庆典、选举领袖、调解纠纷等等。寺院与居民生活的这种密切关系，促使人们倾注全力去建造辉煌壮丽的寺院，以至于寺院建筑无论在技术上还是在艺术上都远远超过了一般居住建筑的水准。

一、云南傣族佛寺中的佛殿与戒堂

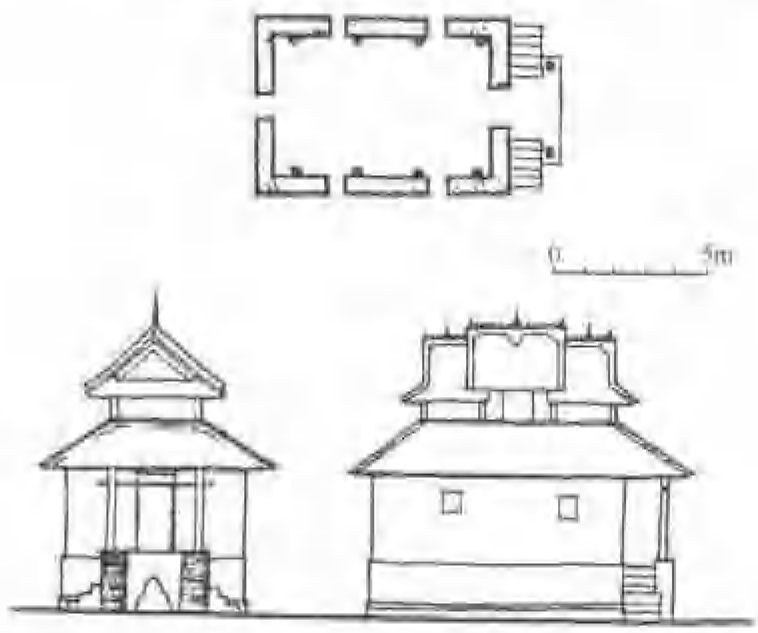
与小乘佛教传入云南的路径相呼应，西双版纳及滇西地区的佛寺构成情况也分别表现出与泰国和缅甸佛寺的某些亲缘关系。两地佛寺的差异，最突出地反映在佛殿与戒堂这两种主要建筑类型上。

只要稍加注意，人们就会发现佛殿是傣族佛教寺院中最重要的建筑物（在某些场合，塔的地位更为重要，详见后文），它以其巨大的体量、精美的造型和装饰，以及显要的位置确定了对整个寺院的控制优势。佛殿在傣语中称“维罕”，泰国、老挝等地称“Wihan”或“Vihan”，是寺院中供僧侣及信徒们举行宗教典礼或其他重要仪式的场所。傣族佛殿平面大多为矩形，以东西向为主轴线，主要入口置于东端，佛像靠近西端，面朝东方，据说佛陀在菩提树下成佛即是面朝东方的，故有此制。佛殿有平房及干


西双版纳佛寺



版纳佛殿典型剖面及平面



戒堂平、立面

栏两种类型，前者以西双版纳为多，后者常见于德宏地区。平房类型通常置于高度不等的台基之上，其高度似与佛寺等级高低有关。在结构类型上，干栏式佛殿与普通住宅并无太大差别；版纳佛殿的承重构架均为横向梁架体系，沿纵向布置，仅端部梁架保留有中柱，余皆取消，使内部空间更显阔大，以适应大规模赕佛活动的需要。此外亦有墙、柱混合承重的方式，建于明代的曼广佛寺在外围矮墙上加设一根短柱与内部立柱构成整个梁架，使矮墙兼具围护及承重双重作用。后来更有在围墙上加垫石础直接承托檐檩的做法，亦系其发展形式。



滇西佛殿

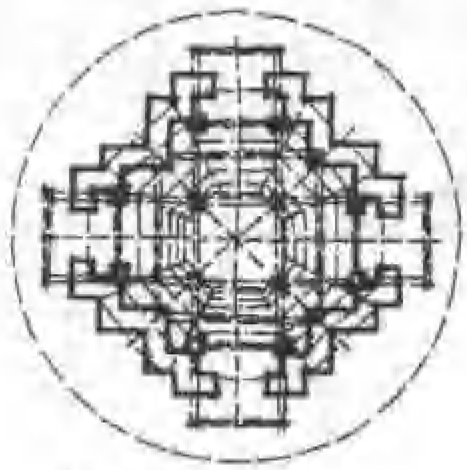
佛殿最值得注意的特征是其屋面沿长轴从中央向两侧分段对称迭落，有三段和五段之分，每段降低约40厘米，即一个博风板的高度。这种屋顶形式最早发现于云南石寨山出土的青铜贮贝器上，时间相当于西汉中期。类似形式目前仍流行于泰国、老挝、印度尼西亚等地，反映出一种渊源关系。由于佛殿在平面构成上常用中央构架及周圈檐廊相结合

的方式，表现在外观上就是中央构架所承托的悬山屋顶与周圈檐廊的单坡顶相结合的屋顶形式，带有从悬山顶演化为歇山顶的某些痕迹。

在西双版纳的傣族佛寺中，还有一种外观与佛殿相似，但体量略小的建筑物，这就是戒堂。戒堂，傣语称"布书"、"波苏"或"务苏"，在泰国和老挝等国则称"boo-sote"或"bot"。戒堂是高级僧侣定期讲经以及新僧人受戒的专用场所，俗人不得随意入内，有时甚至禁止妇女在附近走动。多数戒堂的朝向、构架、屋顶等均与佛殿相似，平面亦为矩形，但通常没有檐廊，仅有少数戒堂有门廊。在室内尽端置有佛像。戒堂基础底下埋有"吉祥法轮石"（下页），一般每边埋一块，中心埋一块，等级较高者数量也较多，最多的达九块。这些法轮石的意义在于象征性地划分出神圣的祭献区域，也是区别佛殿与戒堂的主要标志。

少数戒堂的形式比较活泼，最具代表性的就是勐海景真佛寺的戒堂，亦即"八角亭"。这座戒堂的平面为折角亚字形，耸立在须弥座之上，屋顶由四大四小八组屋面层叠而成，由下而上逐层内收，呈现出优美的轮廓线。整座建筑过于玲珑华丽，反倒与其严肃的使用性质形成对比。究其原型，可能是在泰国被用来存放经书或供奉某些圣物的"蒙多"（mondop），由层叠的屋面构成的弧形锥体上部结构为其典型特征。两种不同性质的建筑形式的简单转换所留下的缺欠，是精巧的技艺所难以弥补的。





（务苏）结构平面



小屋架示意

景真八角亭

令人奇怪的是，这样重要的建筑形式在滇西佛寺中竟然难觅踪迹。看来问题的答案只能从泰、缅等国的佛寺构成情况中去探求了。

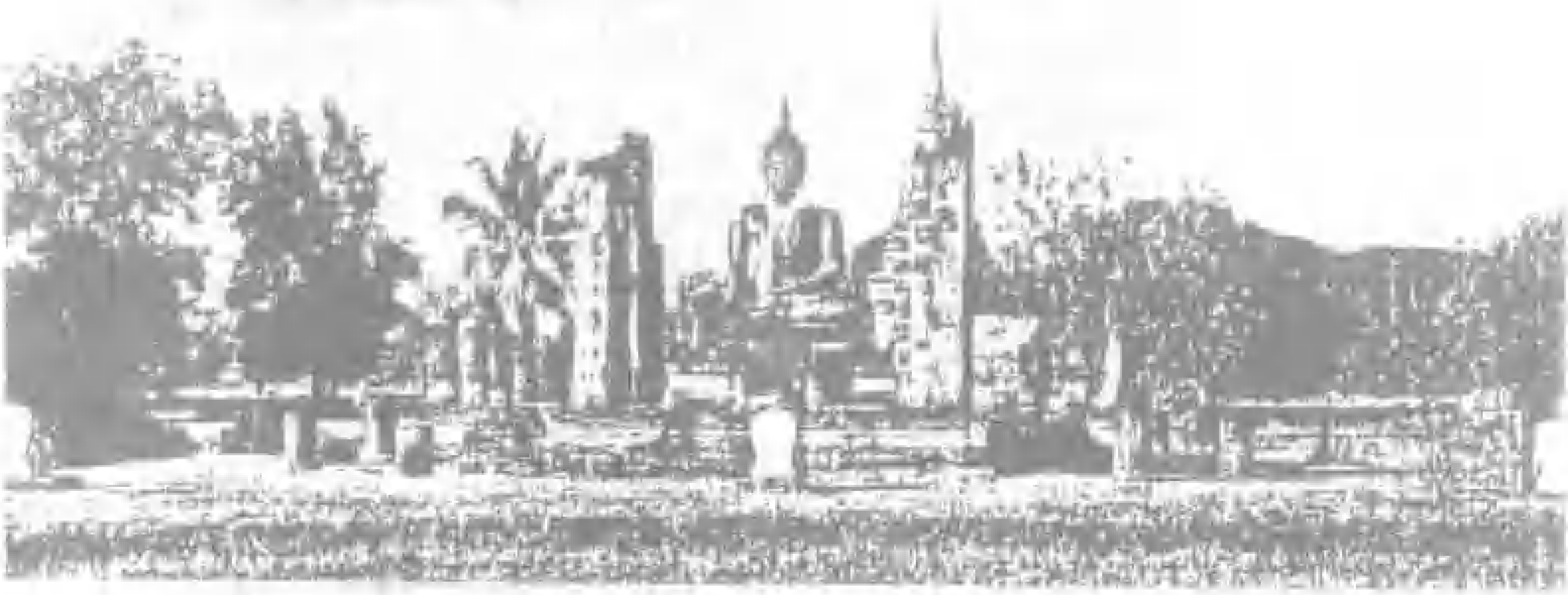
二、泰国佛寺中的戒堂与佛殿

泰国佛寺的戒堂似乎比版纳佛寺的戒堂要神气得多。其一般特征是它有一个长方形平面，佛像耸立在短边的一侧，面对着主入口；室内通常被两列柱子分隔成正厅和两个侧厅；陡峭的屋面覆盖着彩色琉璃瓦，但它微微凹曲的轮廓线仍使人联

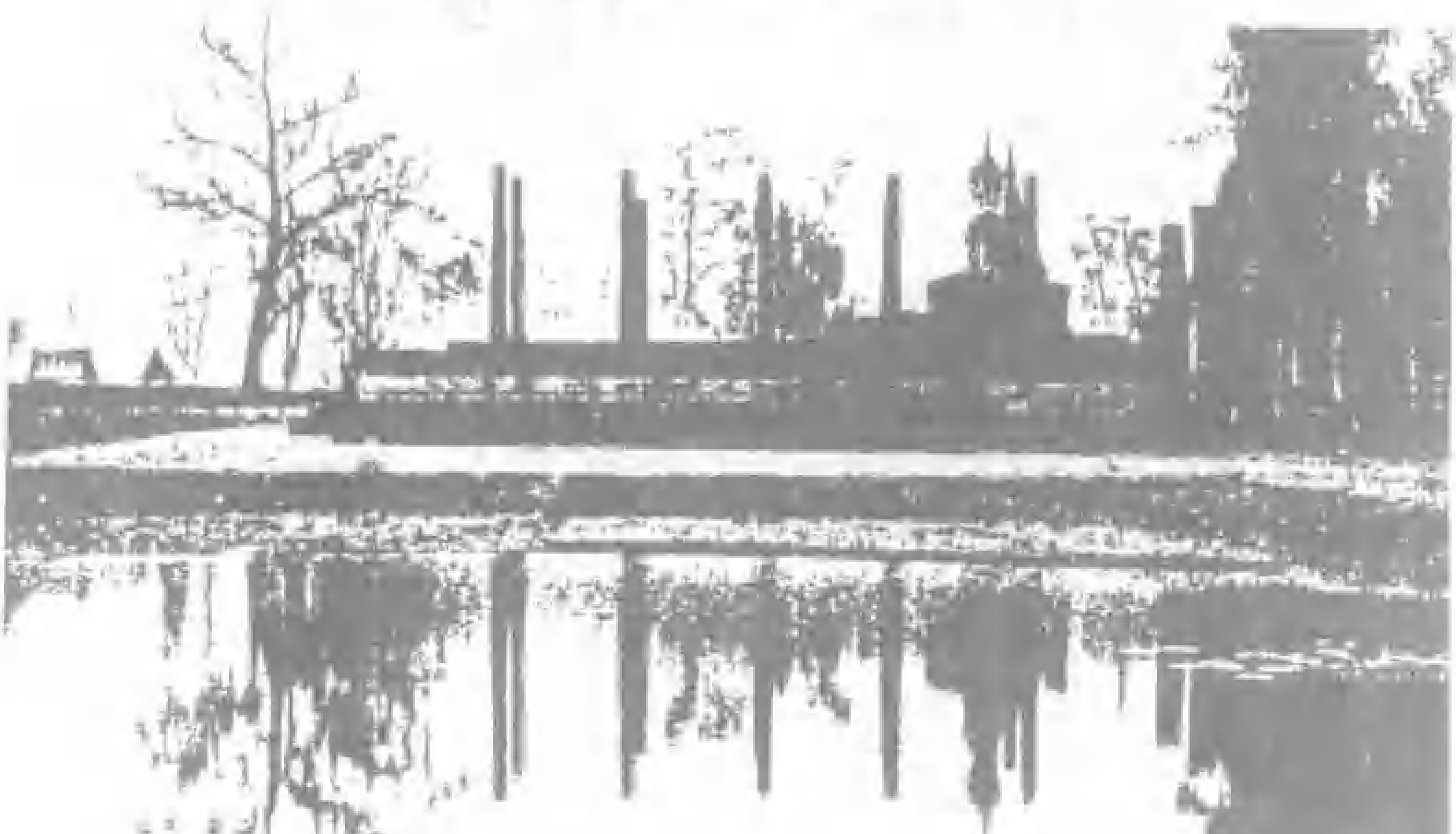
想到覆盖着茅草等简陋材料的早期形象；戒堂还有一个高高的基座，其高度在0.5~1.5米之间，这大概是由普通的干栏式住宅向采用平房形式的寺院建筑过渡的折中方式，不过客观上也有增加雄伟气势和防潮之效。

戒堂可以有一至三个入口，位置在前后山墙或两侧。它可以是一个简单的立方体建筑，没有任何附设的门廊或周圈柱廊；或刚好相反，它可以有前后门廊或柱廊。

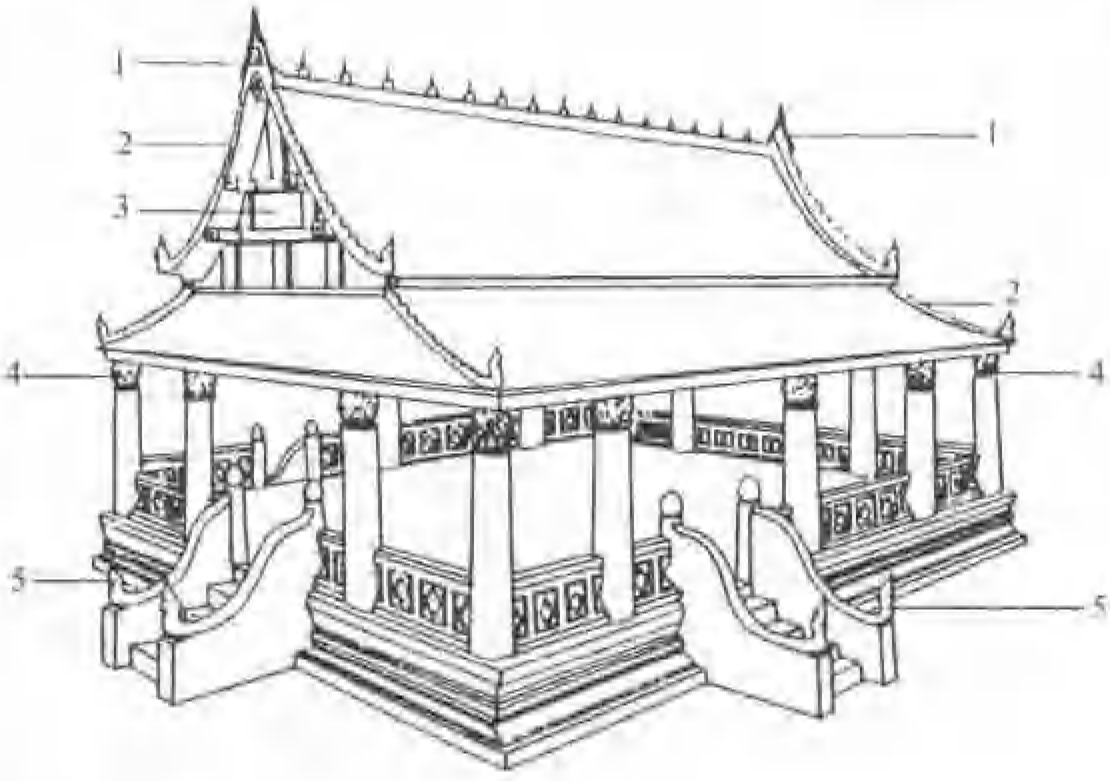
柱子的早期形式是长方形或圆形的，或者是抹角八边形，柱顶呈仰莲状；但在稍后一段时间里，柱子逐渐变为方形，柱顶的莲瓣也做得越来越精致，使之更具装饰性。室内柱子一般有绘画装饰；如果是木柱，它们的天然圆形就备受尊重，柱身被涂成红色并有镀金装饰。



带有法轮石的戒堂遗迹



素可泰Mahathat寺的佛殿遗迹



泰国佛殿

1—正脊装饰 2—垂脊装饰 3—山花 4—莲柱 5—Naga栏板

由于室内接受的光线有限（因为通常是用较小的通风孔来替代窗户，后来即使设有窗户也较小），一般室内墙面都用调子相当灰暗的壁画来装饰，有时在天花板上也有绘画装饰，其内容大都与佛陀或天界诸仙有关。

戒堂佛像放置在一个高高的基座上，基座上丰富的装饰与佛像的简洁形成强烈的对比，似乎象征着世俗生活的不平静与佛陀的安宁之间的巨大差异。佛像上方原则上有高光照耀，以便造成一种神秘的气氛；将佛像安排在正对入口的位置也可以增加佛陀的魅力，借以慑服祭祀者的精神，当他们一走进大门或刚把门打开之时，映入眼帘的首先是被从外面射入的光线强调出来的佛陀那微笑而含威的目光。

可以看出，在总体特征上泰国的戒堂与版纳戒堂一脉相承，主要的差异只是体量的悬殊。但如果将戒堂与佛殿联系起来考察，就可以发现泰国佛殿的地位远不如戒堂那样重要（至少在泰国中部平原有这种现象），这是版纳戒堂所望尘莫及的。

有人把泰国佛殿看做是戒堂的复制品，它们粗略一看的确十分相似，无论是建筑形式或是细部装饰都是如此。有的寺院甚至只有戒堂，没有佛殿，或者刚好相反。在这种情况下，就只能根据有无法轮石来判断究竟是戒堂还是佛殿。从它们的用途来看，差别却比较明显：戒堂主要用于每两周一次的讲经或为新僧人举行受戒仪式；俗人虽然有时也可出席戒堂的纪念仪式，但绝对不能参与，他们只能是旁观者；而佛殿则是对公众开放的，俗人可以参加在佛殿中举行的各种仪式，不受任何限制，在这方面与版纳寺院大致相同。

三、戒堂与佛殿的相对关系

从版纳佛寺及泰国佛寺的构成情况中，我们可以捕捉到这样一个信息，那就是以佛殿为主体的格局并不是一成不变的。探讨佛殿与戒堂在寺院中的相对关系，也许有助于了解小乘佛教建筑的早期格局。

1. 体量的对比

在佛殿与戒堂的体量大小方面，呈现出一种渐变的规律性。西双版纳佛寺中几乎所有的佛殿都比戒堂的体量大得多；泰国北部也有85%到90%的佛殿大于戒堂；但在阿瑜陀耶和泰国中部平原地区则仅有32%和27%的佛殿在体量上超过戒堂。这

种体量上的尖锐对比说明了什么问题呢？

有人认为这种情况与这两种不同用途的建筑物的使用人数有关。1980年由曼谷的教育部宗教事务处所提供的统计数字表明，在中部平原寺院中的住寺僧人多于北部寺院的人数，这也许是北部寺院戒堂较小的原因之一。然而，实际情况证明这种说法过于简单，因为在南部的三座寺院中，戒堂的体量大致相同，但寺院的僧人总数则分别是47、17、和82人；此外如中部平原的Kok Pikul寺，只有6名僧人，但其戒堂的尺寸却与住有113人的Rakhang寺的戒堂相差无几，而且这两座戒堂的体量都远大于南部那三座寺院的戒堂。这些例子都使我们有理由怀疑在僧侣人数与戒堂体量之间有某种直接的和简单的对应关系。

2. 戒堂与佛殿的相对突出性

如果我们更进一步考察戒堂与佛殿在寺院中所处的位置，还可以发现在西双版纳、泰国北部以及中部平原之间也存在着明显的区别：西双版纳没有任何戒堂在位置上比佛殿更为突出；在泰国北部的21座寺院中只有一座戒堂比佛殿突出，两者同等突出的也只有3个例子；与之形成鲜明对比的是在曼谷寺院中比佛殿突出的戒堂的比例竟达46.15%，二者同等突出的也有23.07%；阿瑜陀耶的情况也差不太多，相应的百分比分别是45.45%和22.72%。

撇开佛殿不谈，仅就戒堂本身在寺院群体中所处位置而言，西双版纳的戒堂绝大多数都偏于主轴线的一侧，占有次要位置；在泰国北部也只有33.33%的戒堂占有比较重要的位置，亦即有28.57%靠近或面对主要入口，还有4.76%位于主轴线上但不面对主要入口；而在曼谷，属于这两种情况的戒堂分别占57.69%和15.38%，

表　戒堂与佛殿的相对突出性及尺寸比较

	泰国北部		素可泰		阿瑜陀耶		泰国中部		西双版纳		总计（140）	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
寺院有												
戒堂（B）	28	—	7	—	24	—	28	—	10	—	97	69.28
佛殿（W）	25	—	16	—	36	—	26	—	31	—	134	95.71
皆有	21	—	7	—	22	—	26	—	10	—	86	61.42
相对尺寸												
B>W	1	4.76	1	14.28	9	40.9	9	34.61	0	-	20	23.25
W>B	19	90.47	5	71.42	7	31.81	7	26.92	10	100	49	56.97
W=B	1	4.76	1	14.28	6	27.27	10	38.46	0	—	17	19.76
相对突出性												
B>W	1	4.76	2	28.57	10	45.45	12	46.15	0	—	25	29.06
W>B	17	80.95	5	71.42	7	31.81	8	30.76	10	100	47	54.65
W=B	3	14.28	0	—	5	22.72	6	23.07	0	—	14	16.27
戒堂位置												
面对或靠近入口	6	28.57	2	28.57	13	59.09	15	57.69	0	—	36	41.86
在主轴线上	1 7	4.76 33.33	1 3	14.28 42.85	2 15	9.09 68.18	4 19	15.38 73.07	0	—	8 44	9.30 51.16
与佛殿对称	1 8	4.76 38.09	0 3	— 42.85	4 19	18.18 86.36	2 21	7.69 80.76	0	—	7 51	8.13 59.29

注：西双版纳统计数字系参照邱宣充调查结果得出，见参考文献[129]。

也就是共有73.07%的戒堂都居于比较重要的位置。

这种情况也反映在不同地区常用的布局模式中，这些模式主要有以下几种。

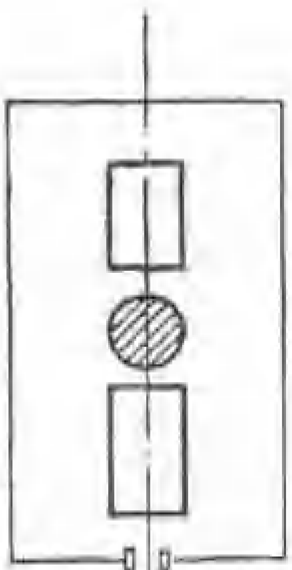
①戒堂、佛殿和佛塔以及主要入口都在主轴线上，三种建筑物的前后位置可以有所变更，其余的附属建筑可布置在主轴线两侧。

②戒堂和佛殿分居于中轴线两侧，表露出对均衡的渴求。

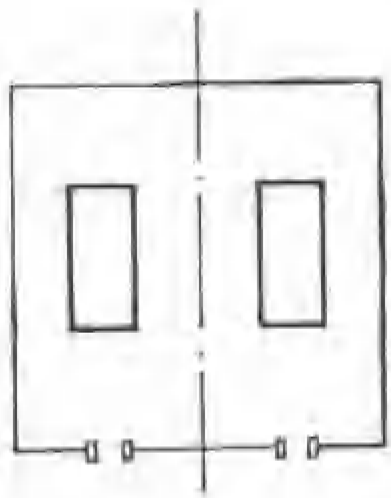
③寺院的整个领域被一分为二，其中的一半区域可以为自成体系的小组团所占据，小组团还可带有自己的轴线，这里也可以布置具有支配作用的佛殿或戒堂；其他的附属建筑则被安排在另外一半区域当中。

④佛塔和佛殿位于主轴线上，这时可能有两种情况：a.其他元素（包括戒堂）沿着两侧布置；b.在佛殿后面还有两个小祭殿对称布置在塔的两侧，而戒堂则被安排在最后面的角落里。

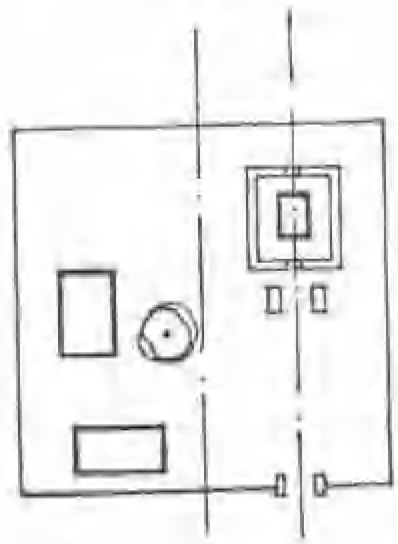
第一种布局在阿瑜陀耶时期曾普遍存在，第二种模式在阿瑜陀耶末期才开始盛



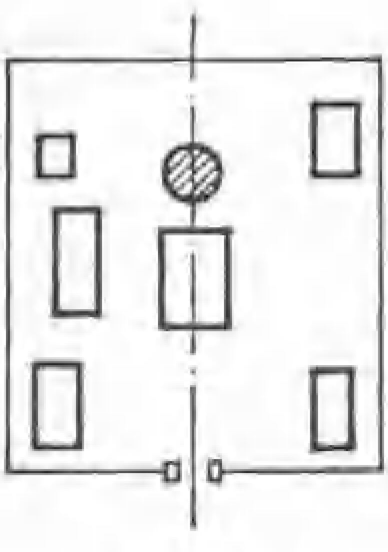
1.戒堂、佛殿与佛塔均在轴线上



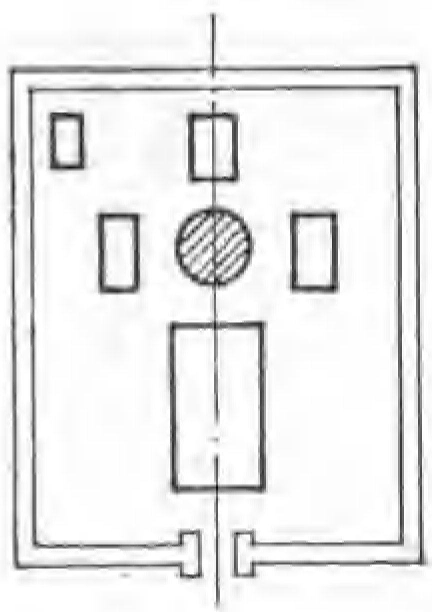
2.对称均衡布局



3.不对称均衡布局

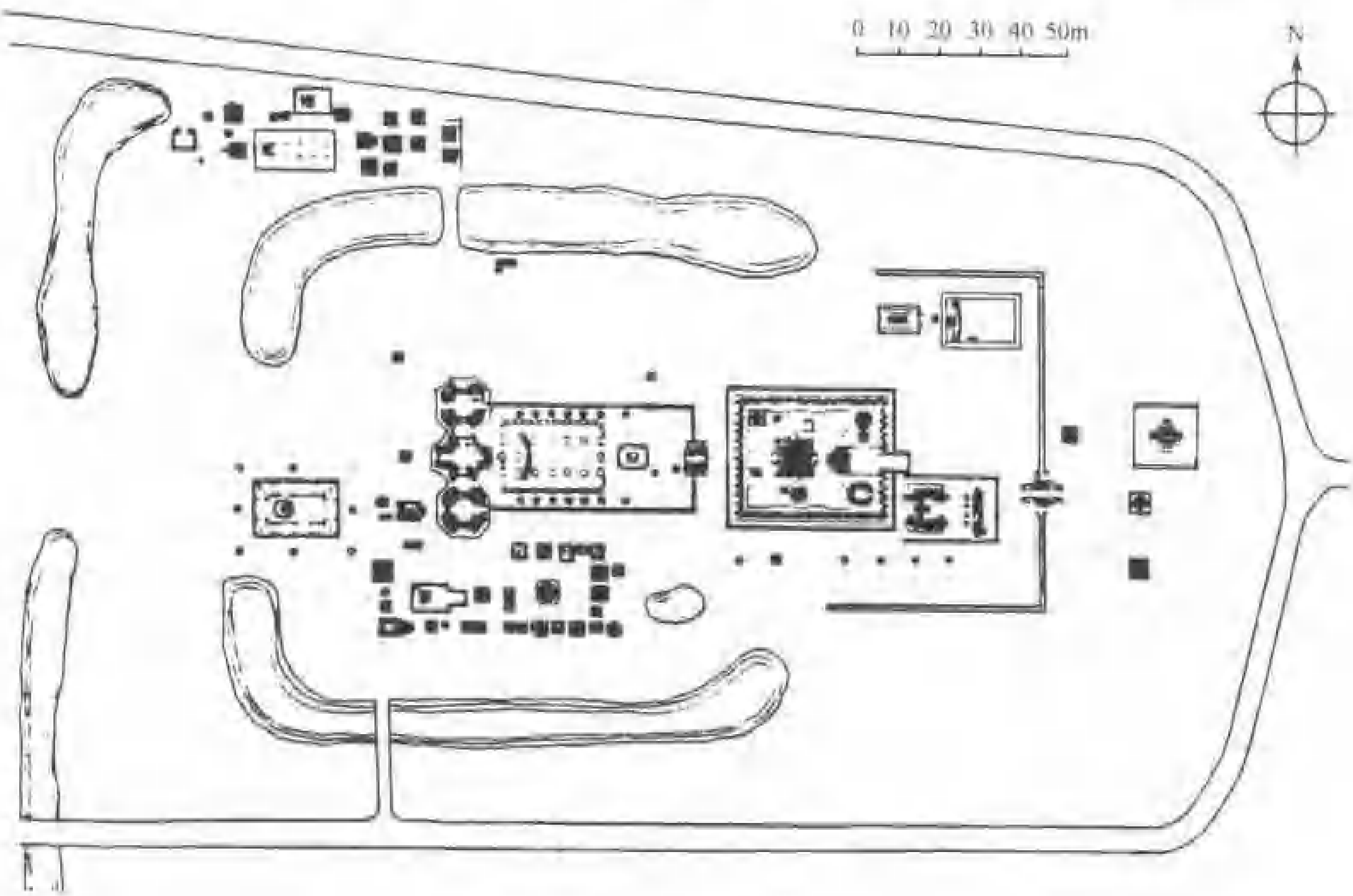


4a.佛殿与佛塔在轴线上

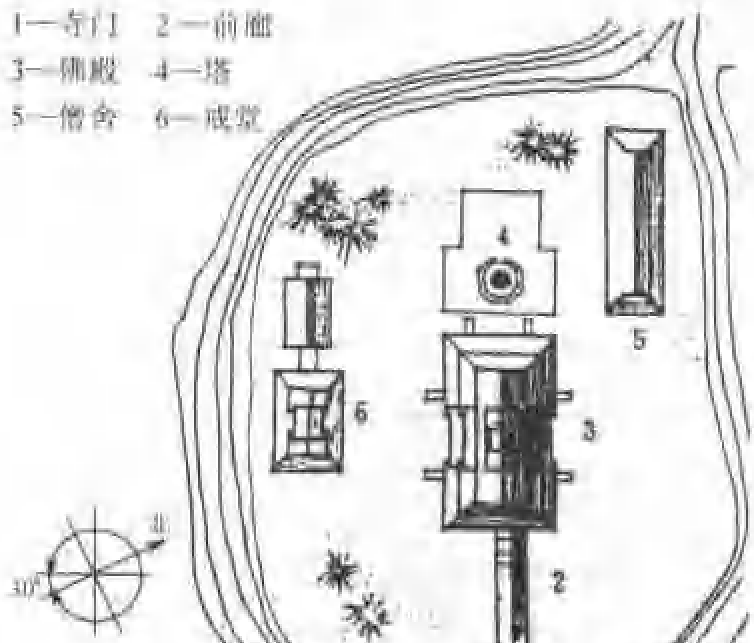


4b.佛殿与佛塔在轴线上并有横向轴线

泰国佛寺的几种布局模式



素可泰时期的轴线布局佛寺总平面



西双版纳宣慰街佛寺总平面

行起来的；第三种布局实际是在第二种布局的基础上发展起来，显得更加自由活泼，当然也很有可能是在不同时期陆续扩建的结果，在曼谷一带的寺院中有很多这样的例子；第四种布局则多见于泰国北部地区，其中a的模式也见于西双版纳，只不过塔的位置不一定全都布置在佛殿后面，但戒堂的位置却总是偏置一隅的。

对于戒堂和佛殿在位置上表现出来的种种差异，好像也不能简单地归咎于地区处理手法的不同。习惯和偏爱都不是凭空产生的，在它们背后，可能存在着某种固有观念的影响。

人们注意到在泰国佛寺中表现出来的对轴线布局的偏爱，并把它同高棉或中国的影响联系起来。应该承认，吴哥建筑模式曾经深刻影响过泰国建筑，但在泰国寺院布局中也并未全盘照搬那种过分注重宗教意念支配的布局方式：高棉人采用轴线布局的目的是要安排一条通往中央或主要祭殿的主要道路，而泰国人则只是将中

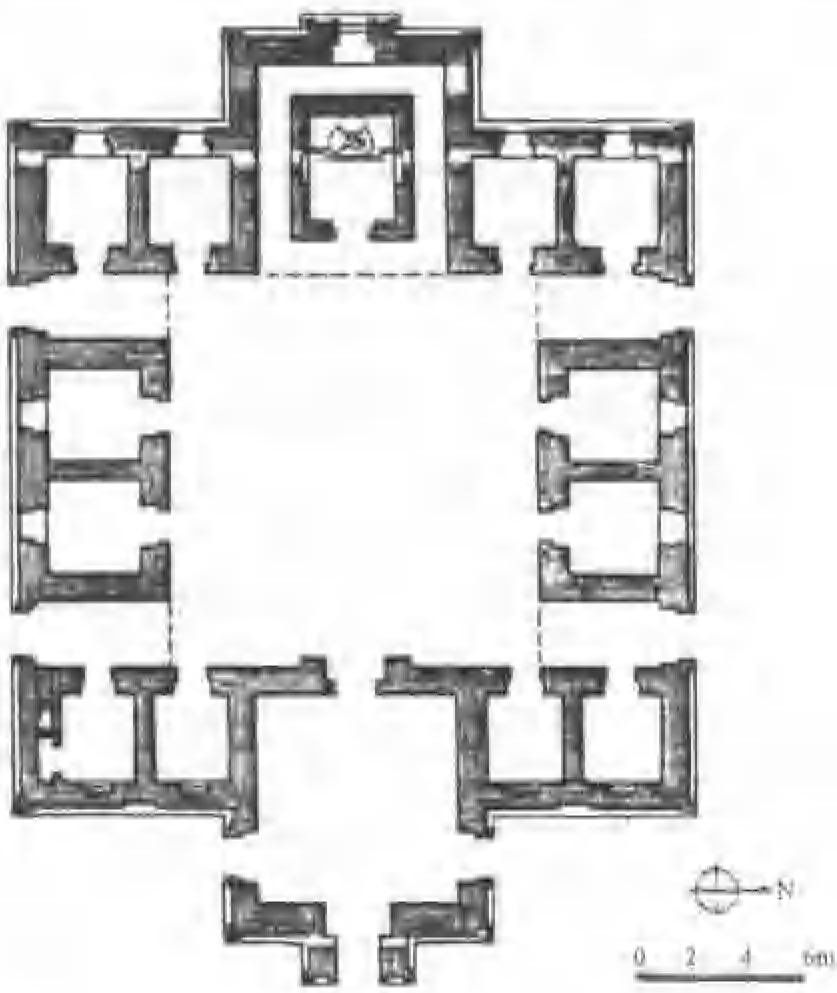
轴线看做决定元素配置的基准线，即使是在最规整的轴线布局中，也会显示出某种不安分的情绪；同样，中国的影响也远不如它在越南的那些宗教建筑中表现得那样强烈，这一点在版纳佛寺中也可看到。

因此，有人推测在13世纪斯里兰卡影响到来之前，泰国也许业已存在某种本土的布局模式，后来的寺院布局模式正是这种本土模式与印度传统相结合的产物。另外，在戒堂中使用法轮石的情况也许意味着不能完全排除前佛教巨石文化对寺院布局产生过某些影响的可能性。

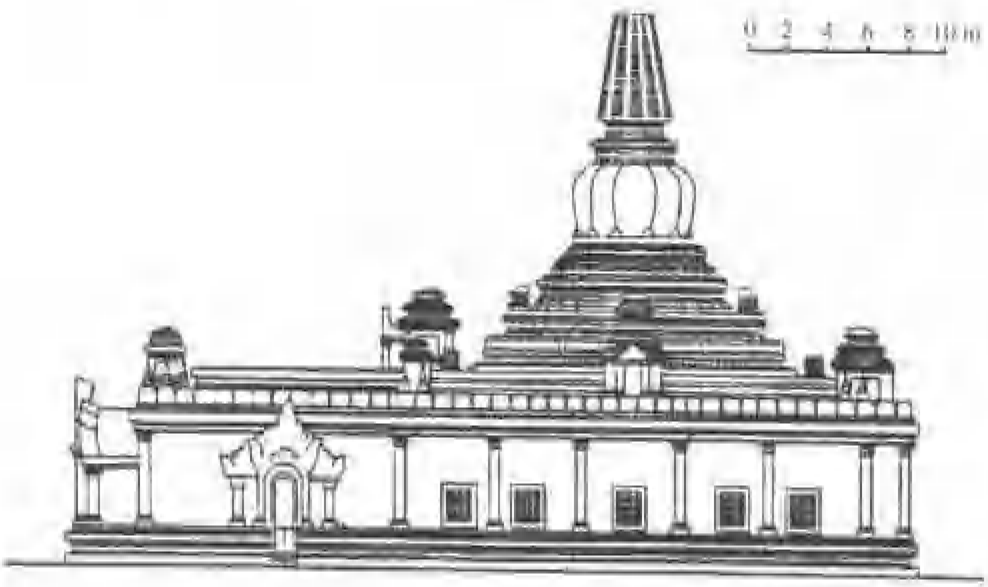
3. 巴利经文提供的线索

在有关寺院布局的巴利经文中，直接涉及戒堂的并不多，但也间接提供了一些可贵的线索，有助于我们进一步讨论戒堂与佛殿的相互关系及其变化的过程。

经文规定必须要有一处地方可供每两周一次背诵戒律之用。可以作为诵经场所的有石窟、长屋、住宅等五种，可见当初并没有专设的戒堂。而标志并宣告这些场所成为诵经之处的主要标志物只是天然的地标或道路，这大约是导致使用法轮石的直接原因。至于这场所的尺寸则应使按规则所要求的最大数目的僧人都能听到主持者的声音，而僧人与僧人之间又必须保持至少一只前臂的距离，这说明当时的戒堂大小的确与僧人数目有关。当原有住处被限定为诵经场所之后，有意建造一座hut来作为自己的居住处的僧人必须说"它将成为背诵戒律的另一座大厅……"，才不会构成犯规行为。从巴利经文所描写的有关细节中可以看出当时的hut就是现在的Vihan!这就表明佛殿起初只是具有居住性质的附属于戒堂的建筑物，宗教色彩并不强烈。不过，它的原型可能是印度早期佛教建筑中的Vihara，它的中部是一个开敞空间，周围环绕着可供一至二名僧人居住的小室，集体诵经就在中部空间进行；在晚期的例子中，这个中心空间的后部也设有一个佛龛或放置佛像的小厅，这大概就是将居住部分与诵经部分结合起来的灵感所在。这种设想可能在缅甸寺院中得以实现，如像缅甸寺院的主体建筑多有一个中央大厅（常常与佛塔结合在一起），大厅可供集体诵经，其东端是主持居住部分，并且安排有教室或库房等。这种格局在滇西寺院中仍有残留痕迹，其佛殿与僧舍在平面上常溶为一体，充其量只是二者之间有些标高和装饰的变化。这或许也是滇西寺院不设戒堂的原因之一。



缅甸的Somingyi寺僧房



缅甸的Pahtothamya寺侧立面

然而，居住部分与诵经部分相结合的模式在锡兰逐步被抛弃了。尽管斯里兰卡寺院的主体建筑仍是一个大集会厅，但它的中央部分已经不是被僧人居室而是被走廊或一些经堂及存放圣物和器具的房间所环绕着，其中心位置有一个升高的平台，供资格最老的僧人使用，他对整座寺院执行戒律的情况负责。僧侣们在吉祥的日子里聚集在这里进行公众的忏悔，或者举行一些重要的仪式并庆祝节日；这时，供僧人居住或冥想反省的小室已被安排到寺院组群的两侧，居住部分与诵经部分的分离宣告完成。在这个意义上，将斯里兰卡寺院的大集会厅看做是泰国佛殿的雏形，也未尝不可。

可能是直接受到斯里兰卡影响的缘故，泰国寺院的佛殿已经完全变成公共的宗教场所。只是它的两个侧柱廊还能够使人隐约想像到它的印度原型。佛殿在性质上的变化也在一定程度上拉大了佛殿与戒堂的距离。

四、结语

从上面所介绍的情况来看，要对小乘佛教寺院中的戒堂与佛殿的相互关系作出恰如其分的估价实非易事。如果仅仅就戒堂的本来意义而言，泰国中部平原的戒堂在位置和体量上都比较忠实地反映出它的真正重要性；而泰国北部和西双版纳对待戒堂的态度则表露出一种不幸的意义上的转换。然而，当我们注意到小乘佛教在这个地区的令人惊叹的普及程度时，就不难发现这种转换恰恰反映了寺院建筑对信徒日益增多这种情况的主动适应。因为在人们的心目中，寺院已不再是少数僧侣独善其身的专有领域，而是大众与佛陀直接交流的场所。施主们捐献钱物建造寺院的目的并不只是为积功德或还愿心，而是要为自己开辟能够与佛陀对话的场所。在这种思想指导下，人们意识到与其将钱财耗费在他们所无法享用的戒堂上，不如将自己能够自由使用的佛殿建造得更为气派辉煌。这种观念上的变更导致建筑布局模式转换的现象古今恒有，中国内地大乘佛教寺院建筑布局的演变就是一个很好的例子。尽管如此，人们仍然可以发现戒堂在小乘佛教寺院中的地位非但未被削弱，反而成为区分佛寺等级的重要标志！等级较低的佛寺，甚至没有资格设立戒堂，这些寺院的僧人必须到等级较高的寺院所设戒堂中去举行仪式。这也正好说明戒堂并不是可有可无的配置。

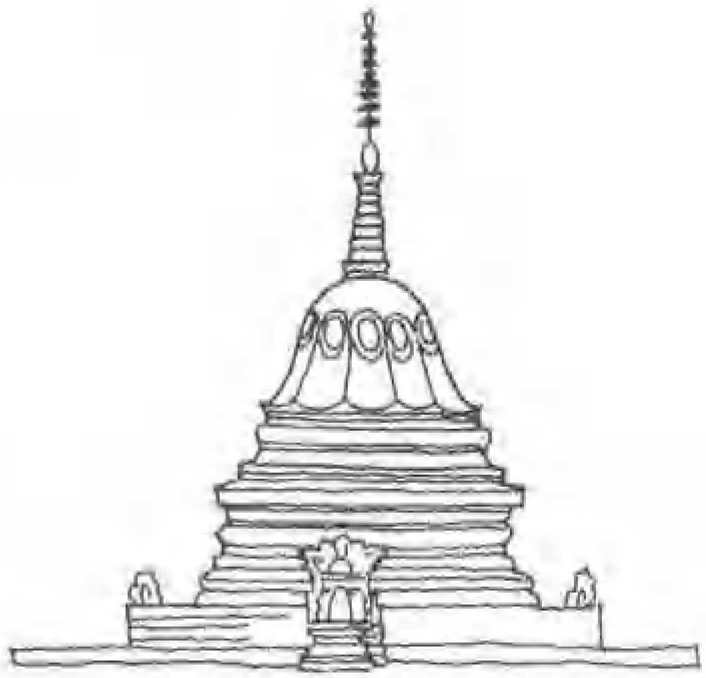
总而言之，我们必须明确指出，戒堂与佛殿同为小乘佛教寺院中的重要组成部分，因其使用性质的不同，早期的戒堂相对来说占有比较重要的地位，体量也较大，但后期它在体量和位置上都让位于佛殿，但这并未降低它的重要性。这种变

化不仅与小乘佛教的普及程度有关，也涉及社会交际、人民意愿等复杂的问题。另外，版纳佛寺与滇西佛寺在戒堂设置上的表现，也间接说明它们分别受到两个来源的影响，可与其传入路径相互印证。

第四节　小乘佛教佛塔的类型和特征

一、傣族佛塔

在云南傣族小乘佛教建筑中，佛塔的数目十分可观，"据景洪县的统计，现有佛塔达五十一座之多，再加上勐海、勐腊两县，整个西双版纳傣族自治州所辖这三县的佛塔总数，不下百余座"[6]，其余的傣族聚居地区也有不少佛塔。傣族人民对佛塔的重视，不言自明。


覆钟式塔：塔庄莫

傣族佛塔大体上可分为塔基、塔座、塔身和塔刹四个部分，这几个部分本身形式上的变化及其组合方式的不同，构成了千姿百态的佛塔形象。

塔基的构造做法是在夯土地面上用砖或石铺砌一层平台，略高于地面，平面与塔座形状相呼应。也可不设塔基而直接在夯土地面上砌筑塔座。

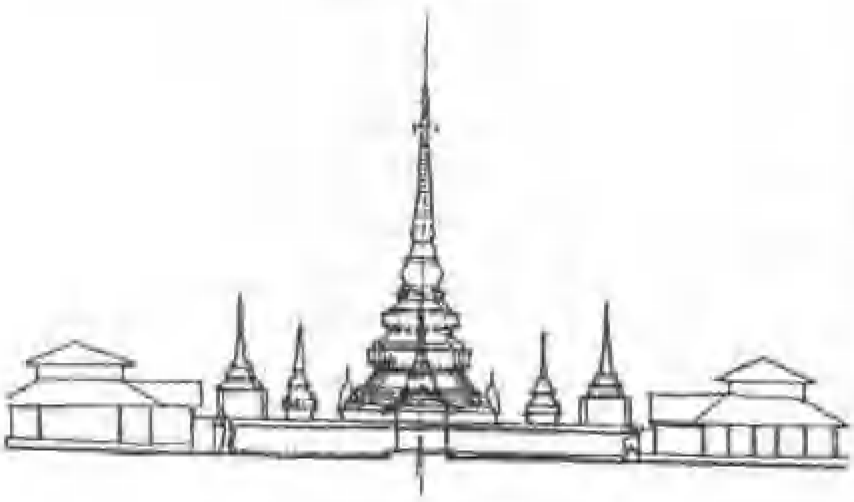
塔座多为须弥座的形式，高度及层数不等。有的塔座呈阶梯形，有台阶通达塔座顶部。塔座四隅塑有神蛇、瑞兽或其他装饰物。塔座平面有方形、六角形、八角形、圆形、折角亚字形等多种形状。须弥座束腰常置有小佛龛及各种雕饰。


叠置式塔：橄榄坝曼苏满塔

最常见的塔身有以下两类。①覆钟式：塔身为上小下大的喇叭状形体，有如覆盖在地面上的古代金钟，故有此称。这种形式在外观上与喇嘛塔有些相似，但其上部轮廓线比较柔缓自然，比例上亦较瘦削，表现出明显的风格差异。②叠置式：这种形式的塔身由若干大小不一的体积叠置而成，这些小体积的形状或为多边体，或为扁平圆柱体，无一定之规。其高度和面积不等，叠置的方式也很灵活，尽管从总的趋势来



曼飞龙群塔



姐勒大金塔西南立面示意

看，叠置的体积由下而上逐渐收缩递减，但也会突现出一些凹凸变化，呈现出活泼优美的轮廓线。这种类型的塔身也可由几层须弥座叠置而成，在外观上与内地的密檐塔有些近似。此外，还有一些比较特殊的塔身形式，有的只是简单的多面体，有的则是几种不同类型的综合。

塔刹包括莲座、相轮、刹杆、华盖、宝瓶以及风铎等几个组成部分。塔刹与塔身之间通常有一覆钟状体积作为过渡，莲座呈仰莲状，承托着一圆形锥状体，然后是由大到小多层相轮。相轮之上再置细宝瓶，金属刹杆耸出于宝瓶之上，刹杆上有金属环片制成的华盖（又称"宝伞"），华盖顶端还有火焰宝珠或小塔之类的装饰，德宏地区则常在刹尖加设风铎。

杨玠同志在分析了西双版纳佛塔之后所作的结论中，"认为把西双版纳的佛塔笼统地称为'缅式'或'泰式'，都是缺乏具体分析的片面之说。实际上，该地区的佛塔在长期的发展过程中，已逐渐形成了独特的风格"[7]。这个结论原则上是不错的，而且将它推广到整个傣族聚居地区想必也是合适的。问题在于我们对于什么是真正的"泰式"或"缅式"并不十分了解，也可以说"缺乏具体分析"，这对于认识傣族佛塔的"独特的风格"显然有些不利，因为任何风格都不可能是无源之水，无本之木，我们希望了解的，正是产生这种独特风格的主要因素。因此有必要对泰、缅等国佛塔作一番具体分析，以便杜绝"片面之说"。



曼谷Prakeo寺院

二、泰国佛塔

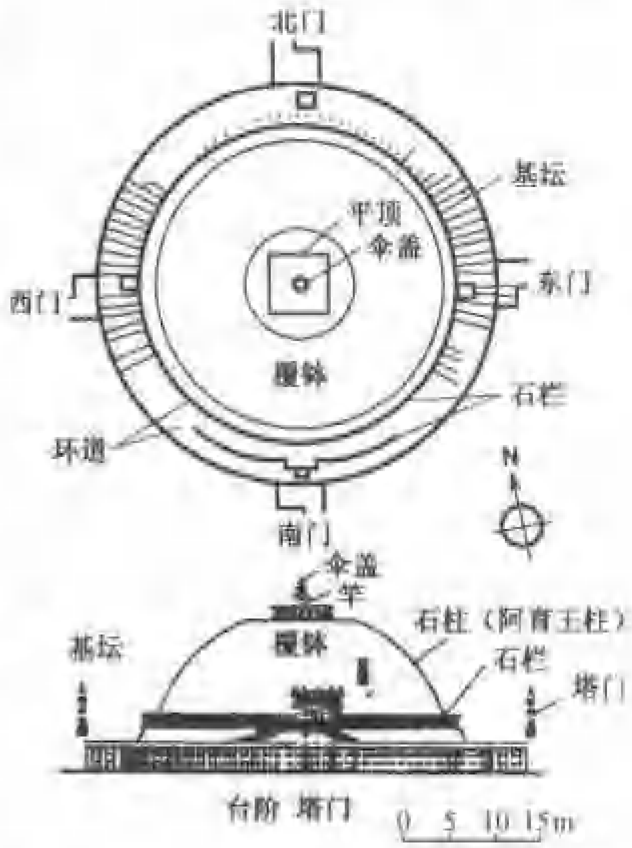
泰国的佛塔有两种主要类型，第一种被称为"帕·斋滴"（phra chedi），"其第一个

'帕'，只是一个敬语，即'崇高'的意思。该词来源于梵文wrar。敬语往往被用来作为属于宗教或王家的尊敬对象的前缀；第二部分即'斋滴'是一个暹罗字，相当于巴利文的Cetiya和梵文的Caitya。这是一种纪念建筑物，最初是指建立在死者骨灰上边的古坟，而今天在暹罗它的意思是一座神圣的纪念物或一个圣骨盒"[8]。第二种类型是"帕·邦"（phra prang），在暹罗语中，"邦"就是印度教寺院中的"西卡拉"塔（Sikara）。"帕·邦"的性质同"斋滴"相近，可以说它是一种采用"邦"形式的"斋滴"。

1. 帕·斋滴

斋滴一般有四种用途：第一种就是用来收藏佛陀本人的骨灰，其他三种则分别是用来收藏佛陀用过的物品、佛陀的训谕或法令，或者是佛陀的塑像。尽管早期只有王都的寺院才能建造第一种用途的斋滴，但这种传统已经渐渐被淡忘了，这可能是因为佛陀本人的骨灰实在太少的缘故。因此后来这类建筑物也被用来收藏国王、圣人或贵族的遗骸遗物，建造地点也不再受限制，当然，它们的重要性也显著降低。

与傣族佛塔相似，斋滴也由四个主要部分组合而成，它们是基座、钟形塔身、塔顶平台和塔尖。据信其总体特征带有强烈的斯里兰卡色彩；但也有人将印度的桑吉大塔看做是它的原型，因为无论是斯里兰卡还是泰国都从印度的窣堵坡身上学到了不少东西。例如，印度窣堵坡的半球形塔体相当于泰国斋滴的钟形结构，印度的带有台阶的栏杆变成了泰国的基座，窣堵坡



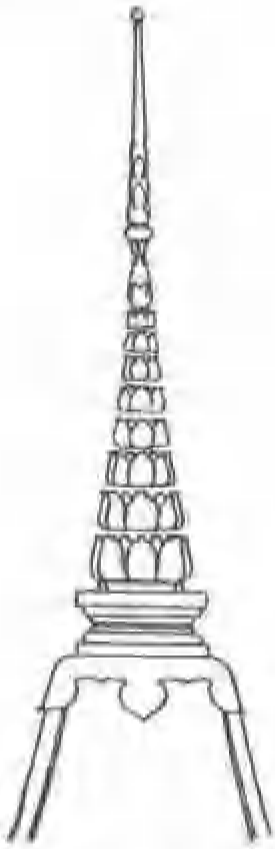
印度桑吉大塔



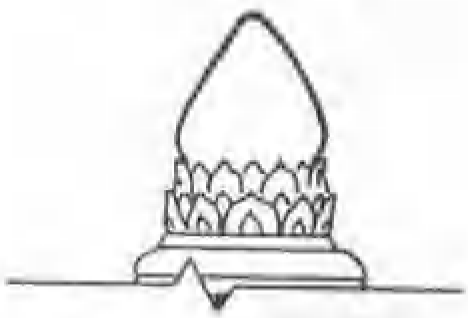
斯里兰卡摩诃塔婆（即"大塔"）



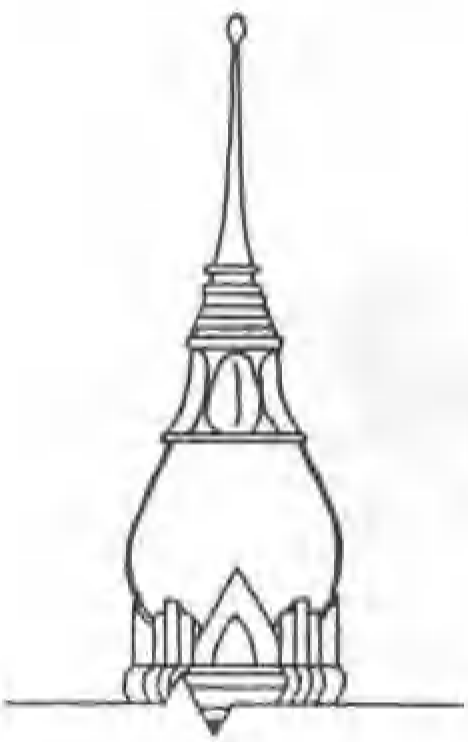
斯里兰卡兰科特毗科罗塔



斋滴的上部结构



蒲甘时期的莲苞塔尖



素可泰时期的莲苞塔尖

顶上的小石匣也已转换成斋滴顶部的四边形平台，前者的宝伞及其刹杆与后者那细长的塔尖也不无关联。

然而，泰国斋滴并不是印度窣堵坡的复制品，它的确从斯里兰卡窣堵坡那里接受了更多的影响。尽管斯里兰卡窣堵坡的原型也是桑吉大塔，但当地的艺术家已使它获得了新生。斯里兰卡窣堵坡最典型的建筑特征就是它的水泡状砖穹窿塔身，这塔身坐落在由一个圆形砖砌底座承载着的三层环形塔基之上。泰国斋滴层层叠置的塔基受它的影响明显多于印度栏杆的影响，只是斋滴最下层塔基有时又被拓宽成为一个环形走廊，还能使人依稀想起桑吉大塔的栏杆。

后来，泰国已逐渐采用矩形来代替钟形塔身，形成一种新的风格，塔身和塔基的平面也出现折角亚字形等形状，进一步拉大了与其印度原型之间的距离。

在斋滴塔身的顶部所设置的四边形平台，泰语称“班郎”(banlang)，平台上有一圈柱廊，重要物品可能就放在这里。有人将这个平台看做是锡兰风格的显著特征，其实它可能更接近于印度教西卡拉的“神座”(davagriha)。在云南的傣族佛塔上这种特征已很少遗存。

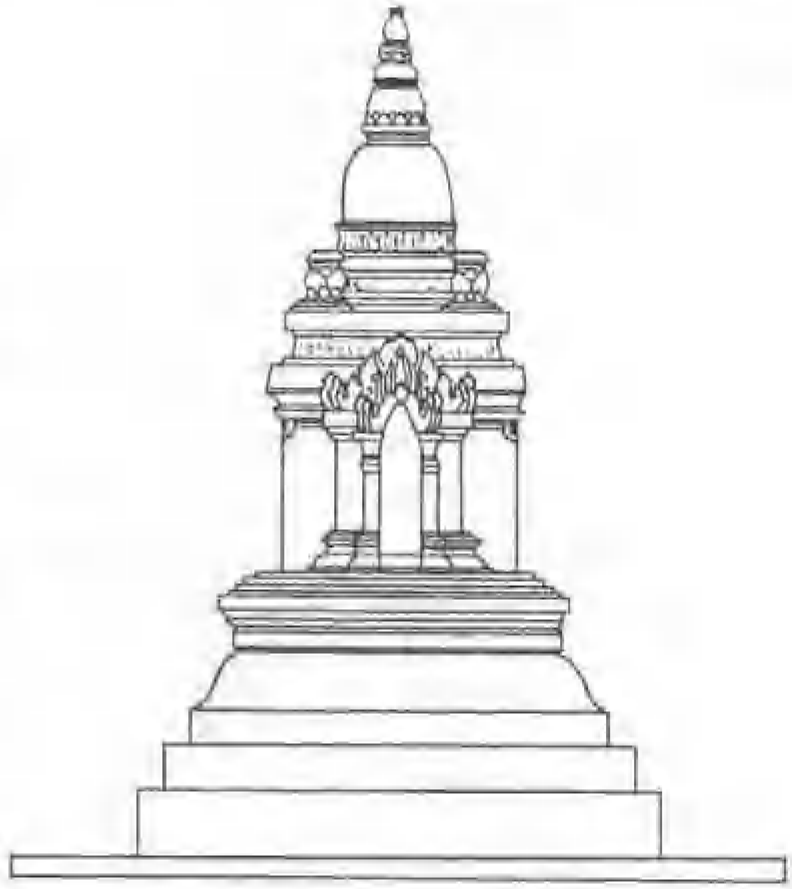
平台上即是逐渐变细的塔尖。塔尖的下部也是由一串直径递减的圆环叠置而成，泰语称“邦差奈”(Plong chanai)。这种叠置的圆环无疑取意于“有级的阳伞”，它在云南得到了充分的发展。有时，也可用莲花瓣的形式来取代圆环，暹罗语称之为“播坤”(bua klum)，即“莲束”之意。在圆环的结束部分即是被塑造成香蕉树蓓蕾形状的“比”(pli)，其中部和



早期素可泰斋滴

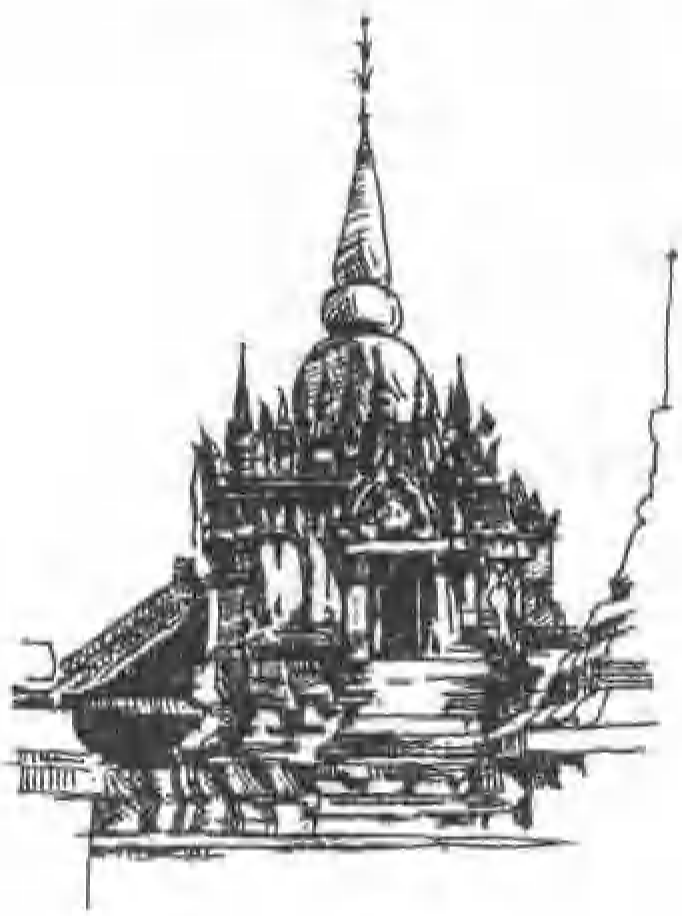
顶部各有一圆球，顶部的圆球称为“耶南木康”（yad nam khang），这就是我们通常所说的“露珠”。

斋滴的最后一个建筑特征就是环绕着塔尖的一串薄片。这些薄片称做“亨”（hem），它来源于梵文的hema，即“黄金”，也可能由梵文hima（雪）演化而来。“亨”即喜马拉雅山的象征，因为泰语称此山为“金山”，这是由于山上的白雪闪光似金的缘故，而伟大的湿婆据说曾经住在山上的一座顶峰（即“凯拉斯”峰）之上。从这个神话背景来看，似乎又带有几分印度教的色彩。这个特征在云南仍然保存着。

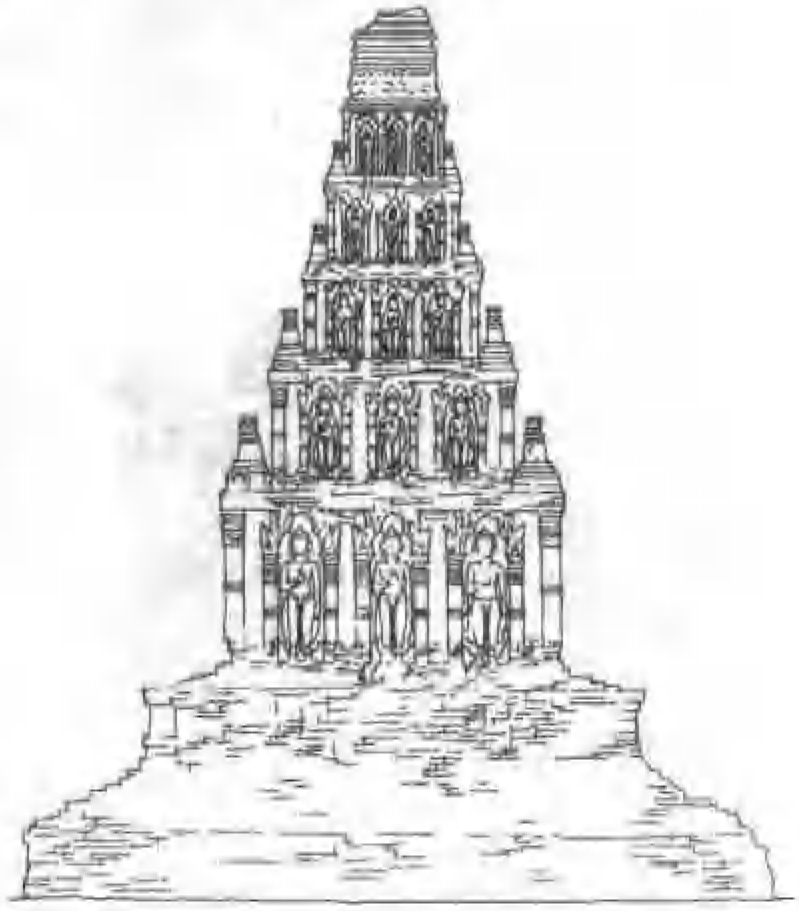


素可泰时期钟形塔

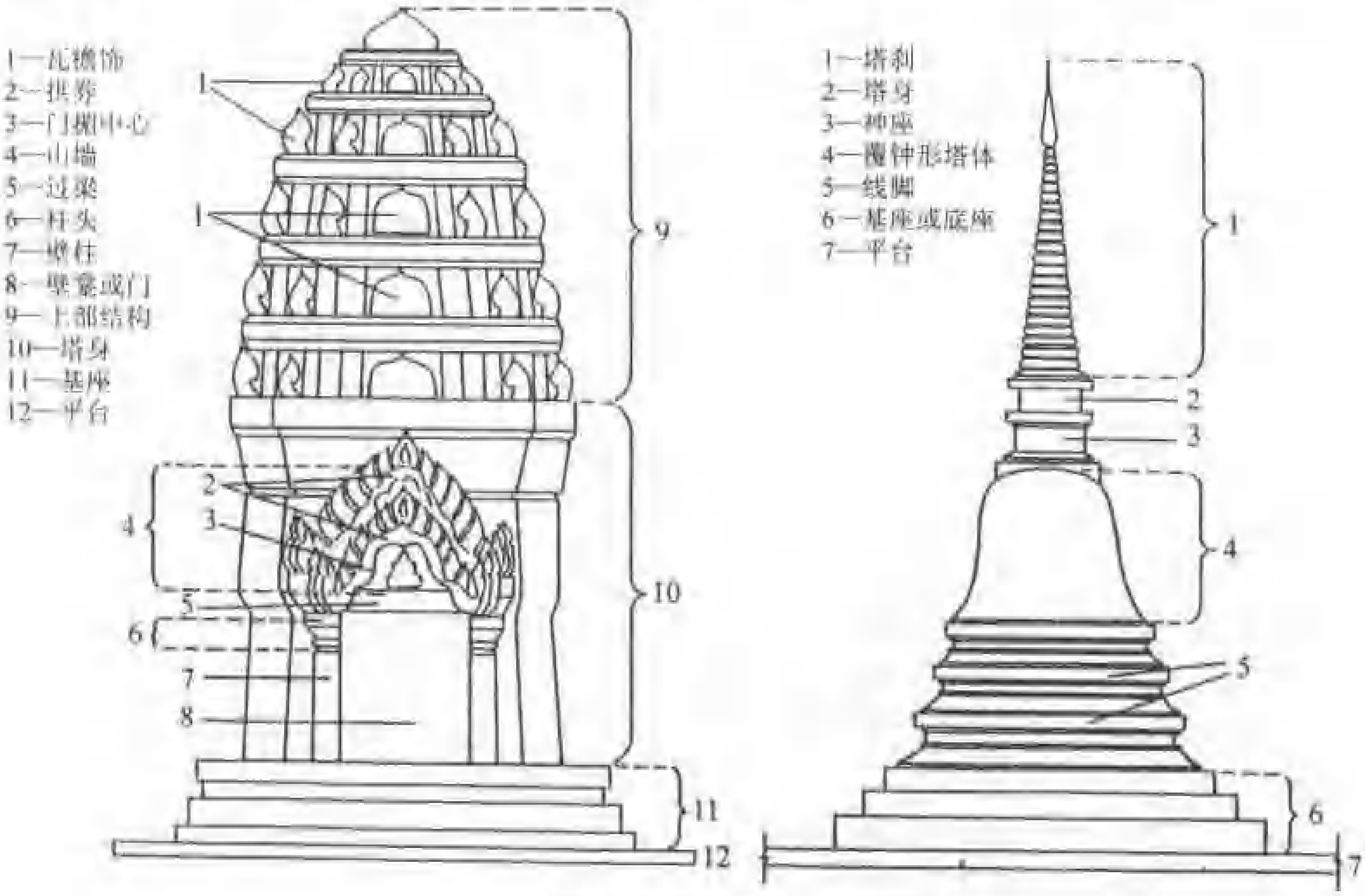
除了这种带有较多锡兰影响的钟形斋滴之外，在泰国还可以看到其他类型的斋滴。如像早期的素可泰斋滴，即是用三层叠置的矩形基座来支承一个较小而又逐渐收缩的塔身，其顶部是一个呈莲花苞形状的塔尖。有人认为这种风格的斋滴是地道的泰国本土技艺的结晶；也有人指出它是建立在对一座中国古塔的模仿的基础之上的，因为在拉玛·甘亨国王访问中国之后，曾将中国风格的塔以及陶瓷艺术带



素可泰的室利佛逝风格的佛塔



泰国南奔库库特寺正立面



高棉风格的塔形祭殿及斋滴的构成比较



泰国Phra Pathom塔

回到他的王国。此说如能证实，就可能导致对版纳佛塔源流的重新估价，但目前尚无足够的证据。不过，将素可泰的这种斋滴与云南的叠置式塔作一比较，的确可以给人以某种似曾相识的感觉。

另外还有一种带有室利佛逝风格的斋滴（上页），它同时也混合着来自斯里兰卡的影响。其主要特征是：在高大的矩形基座的上部放置着一个斯里兰卡风格的圆形Stupa，基座的四个角上有同类型的小塔环绕着。也可以说其塔身是室利佛逝的，而塔顶则是锡兰的。

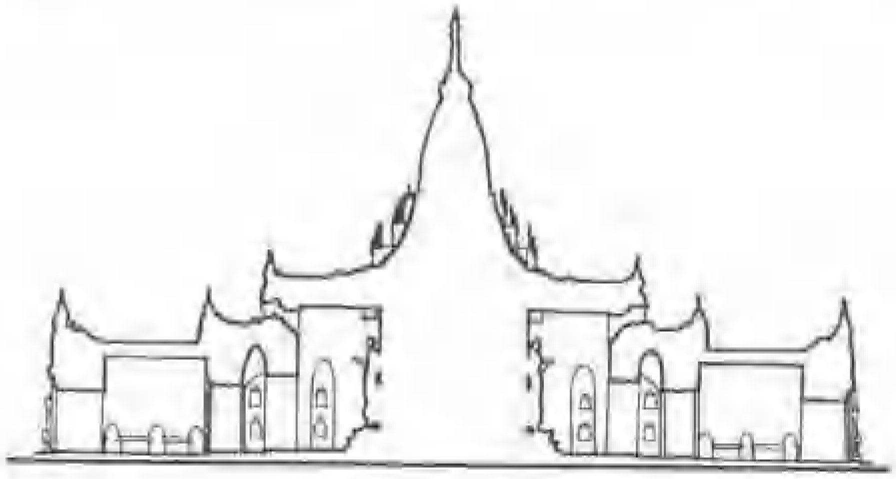
与这种揉和着两种风格的塔比较类似的另一个例子是Pra Barom That寺的乌通时期佛塔，它反映出素可泰风格与室利佛逝风格混合影响的特征。在其主体圆塔周围环绕着一群与中央大塔相同的小塔，这是否就是曼飞龙群塔的蓝本，尚不得而知。

在泰国北部还可以看到一种由多层逐级后

退的立方体叠置而成的斋滴，塔身装饰着水平排列的高浮雕佛像。

2. 帕·邦

人们通常将“帕·邦”看做是高棉寺院转角塔的直接仿制品，但它实际上仍然源出于印度教寺院的“西卡拉”塔。“邦”后来成为泰国窣堵坡的一种新形式，其平面为方形，与斋滴的圆形平面形成对比。它优雅地从一个大基座上缓缓升起，形成一个轮廓柔美的椭圆形塔身。“邦”的基座很高，一般超过其总高的三分之一。其上部结构逐渐向内收缩，外观有些像玉米棒子；内部是一个小祭殿，可借助一部很陡的阶梯通达；另外还辟有三个佛龛。这种小祭殿也曾出现在斋滴的钟形塔身内部，但却不见于云南傣族佛塔，它们几乎全是实心结构，人们的祭祀活动只能在塔的周围进行，这也许更符合祭祀佛塔的原始意图。

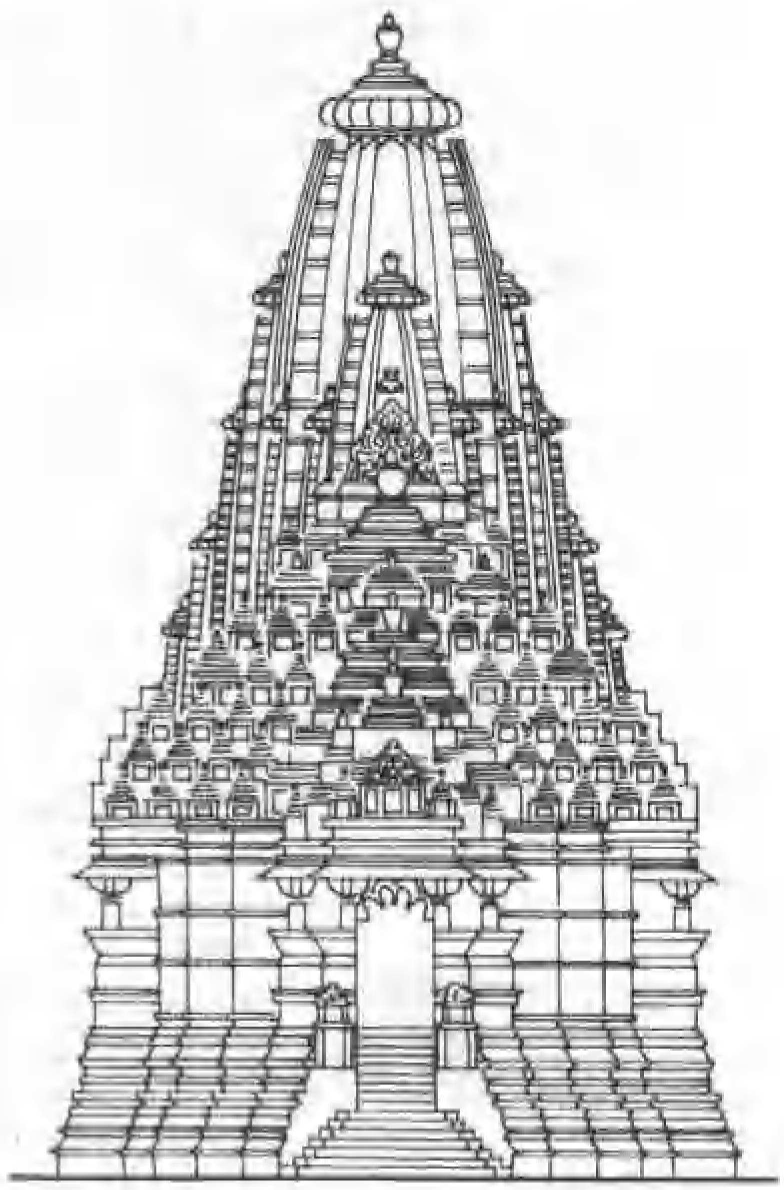


蒲甘阿难陀寺

环绕佛像或佛塔周边进行祭祀活动的做法，可能与早期佛教的环行制度有关。



阿瑜陀耶罗摩佛塔



印度西卡拉塔

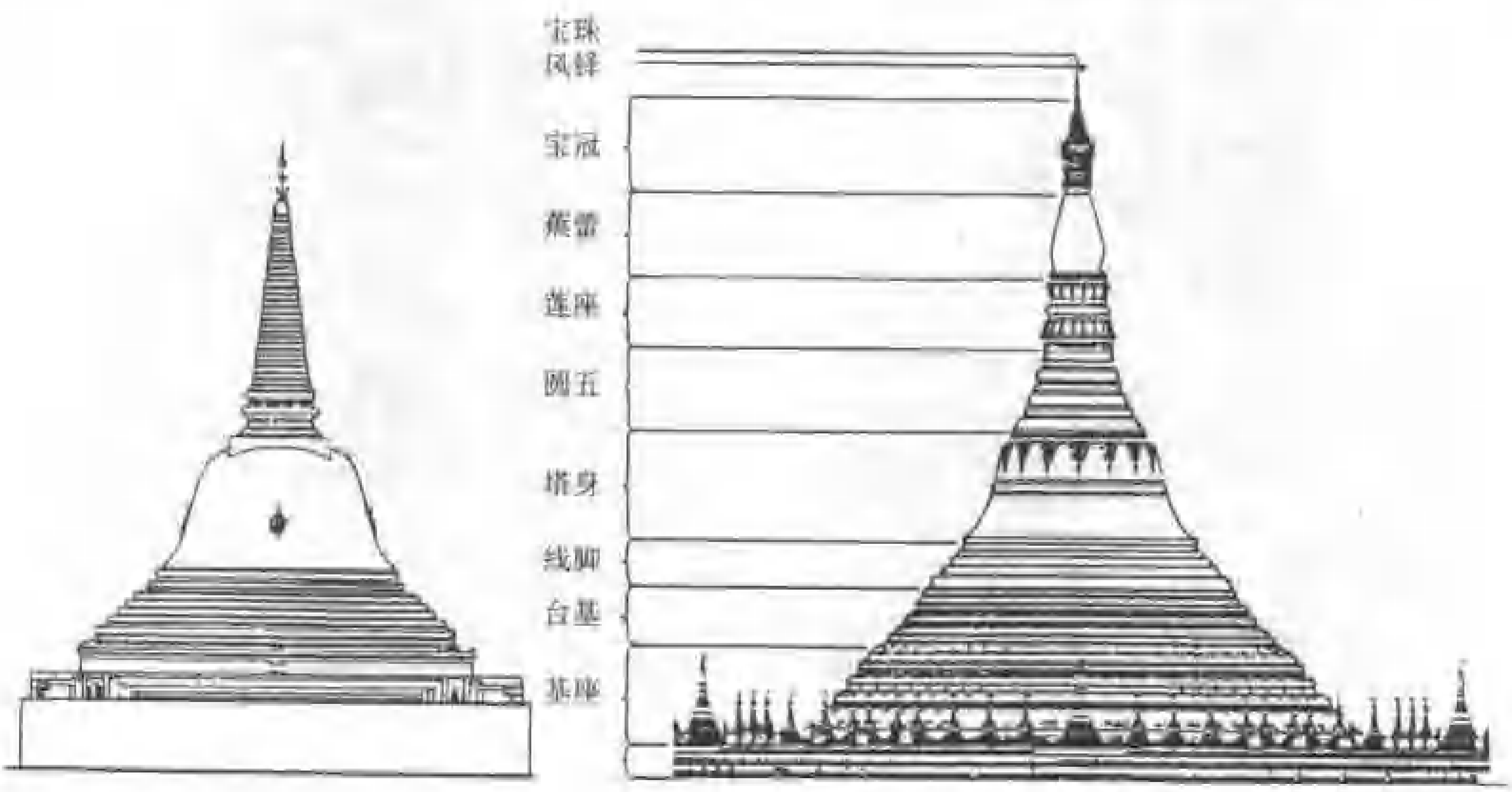
缅甸阿难陀寺内部的两道同心走廊使得崇拜者可以环绕着30英尺高的佛像行进；类似做法也出现在素可泰时期的Sri Chum寺的祭殿中，这座建筑用双重墙体建造，里面有一个小隧道，通过它可以上台阶，绕着佛像背后走上屋顶。这类特殊的构造可能来自斯里兰卡的某些祭殿建筑，在那些祭殿的双重墙体中也有一条狭小的通道，人们可以绕着主要佛像步行作为祭祀的一种方式，这种技巧的传递大约也是通过缅甸这个中介完成的，只不过传到暹罗后，它已经有些走样了。

同印度教的“西卡拉”塔相对照，“邦”也有它自身的特点。西卡拉塔虽然有南北两种风格的差异，但其一般特征都是有一个高基座，然后是一个立方体部分，在这个立方体的上方是高耸的塔身，其上方是“卡拉萨”（kalasa），即壶状颈部，相当于斋滴的露珠；不过“邦”的这个部分则是由若干指向一端的尖刃所构成的尖头，亦即三叉戟的形状，这曾是湿婆的象征符号。这种特征可能与高棉的影响有关。西卡拉塔的另一个重要特征是在塔尖结束部有一个被称做“神宅”的小室，在斋滴上它表现为塔顶平台，但在“邦”上它却消失了。由此看来，泰国艺术家并不是盲目地仿效其印度原型，而是增加了若干自身创造的新元素。傣族群众也是如此。

三、缅甸佛塔

传统上，缅甸的佛塔也由四个部分组成：①平面为方形的砖石平台；②一个很高的底座，平面表现为多边形；③钟形塔身；结束于④，一个圆锥形塔尖，这塔尖常常由圆环构成，顶部冠以伞状塔刹。除了这种典型的形式之外，还有很多变化，如像用出现在底部的半球形穹窿引导出钟形塔身，或用圆柱体取代多边形的底座等等。此外还有圆锥形塔、球形塔以及鳞茎形塔。

在缅甸的钟形塔的方形平台上，有着层叠的线脚，朝着顶部递减，表现出一



缅甸大金塔

种流动状态：在四个方向上，经由自下而上的阶梯可以从一层平台通达另一层平台；钟形塔身直接坐落在基底的最高一层平台上。

总的来看，缅甸佛塔表现出两种明显的特征：①没有出现覆盖在拱顶上的带有柱廊的平台；②基座向外扩展较大。这两个特征不仅有别于印度的窣堵坡，也有别于泰国的斋滴。缅甸佛塔趋于向垂直方向发展，其较为古老的形式可能是圆柱形的，或者在外观上像是一座巨大的圆锥形高丘。蒲甘时期所偏爱的钟形佛塔则表现出锡兰的某些影响。

从著名的仰光大金塔来看（上页），泰国斋滴的某些特征好像都可以在缅甸找到其早期踪迹，例如，大金塔的宝伞与斋滴的“亨”似乎有相同的含意；缅甸塔的蕉苞与泰国的“比”几乎一模一样，只是大金塔上叠置的圆环数量已显著减小，而且在它的上方增设了莲座来承托蕉苞；塔身的形状都是钟形，缅甸的稍嫌矮胖，好在舒展的台基以及密集的线脚弥补了这个缺陷；斋滴基座平面多为折角亚字形，可能是对大金塔繁复折角平面形式的简化。

仰光大金塔四周不仅有四座中型佛塔，更有64座小型佛塔，这大概是这一地区最为壮观的群塔，滇西的几座群塔明显受到它的影响。

也有人注意到缅甸佛塔也反映出某些中国影响的痕迹，但证据也不太充足，尚有继续考究的必要。

四、结语

通过对云南及泰、缅等国佛塔的简要介绍和分析比较，我们可以看出云南傣族佛塔在总体特征上的确与泰、缅等国的佛塔有着很深的关联，而且版纳与滇西的佛塔也分别同泰国和缅甸佛塔的风格更接近一些。然而，在细部处理方面，云南佛塔与泰、缅佛塔也有不少差异，表明傣族人民善于吸收并改进外来文化的能力极



清迈七塔寺



蒲甘大菩提寺



斯里兰卡萨特·马哈尔塔



盈江允燕塔

强。这种情况在傣族的叠置式佛塔中表现比较突出：这种塔的灵感可能来自泰国北部的叠置式斋滴，甚至可以追溯到缅甸那种在半球状穹窿顶上叠置钟形塔身的模式，但傣族人民在这种形式的佛塔上更进一步发挥了自己的聪明才智，运用各种不同形状的体积使塔的造型更富于变化。与其原型相比较，可以说是“青出于蓝而胜于蓝”。

不过，平心而论，我们也应当承认，傣族佛塔表现出来的泰、缅影响还是较中国影响为多。因为在这些东南亚国家中，宗教建筑确实已发展到相当高的水平，再加上教义的影响等因素，都为东南亚建筑文化的渗入提供了有利条件。而内地建筑文化的影响，主要依靠少量汉族工匠传入，无论在时间上还是范围上都受到一些限制，这也是可以理解的。正视这种现实，决不会影响到我们对傣族佛塔独特风格的评价；反之，实事求是地作出判断，正是我们进行比较研究的意义所在。

本章小结

在这一章中，我们虽然只重点讨论了云南及泰、缅等国小乘佛教寺院的戒堂、佛殿及佛塔的相互关系或型制问题，但从中也可间接了解小乘佛教在东南亚地区的传播过程以及印度、斯里兰卡（锡兰）早期佛教建筑艺术在这一地区所产生的巨大影响及其演变情况。

小乘佛教在东南亚地区的传播和发展，为这一地区的建筑文化增加了丰富的内涵。来自印度和斯里兰卡的佛教建筑艺术，极大地刺激了这一地区建筑艺术水准的迅速提高，但当地人民并不是简单地照抄照搬印度或斯里兰卡原型，而是在汲取其精华的同时，充分发挥自己的聪明才智，使东南亚的小乘佛教建筑艺术达到一个相当高的艺术水平。在这里，不论是建筑的基本型制，还是建筑的外部造型，印度或斯里兰卡的影响都未能“喧宾夺主”，但这并不影响它们作为“原型”的地位。

这一点在傣族佛教建筑中也有类似的表现，我们既不能将它们笼统地看做是泰、缅佛教建筑的翻版，也不能低估泰、缅等国的影响。傣族人民同东南亚各国人民一样，善于吸收外来文化的营养成分，并把它们应用于自己的创作实践,结合不同的具体情况，创造出许多独具特色的佛教建筑艺术精品。

在东南亚小乘佛教建筑的发展过程中，原本不受重视的砖石建筑技术也相应得到极大的发展。除了在缅甸和滇西地区的佛殿建筑中还保持着干栏建筑的影响之外，其他地区的某些佛殿或附属建筑已表现出对干栏建筑技术传统的逐渐偏离（尽管有的僧房依然采用了干栏式住宅的形式）。这也说明外来文化的影响是促使建筑技术发展变化的主要因素之一。建筑正是在多种文化的相互影响和刺激下得以不断向前发展。

注释：

[1] 高观如:《小乘佛教概述》，p1。另外，关于大乘和小乘的问题，也有一些不同看法，参见王邦维：部派，大乘和小乘——从玄奘、义净的记载看公元七世纪时的印度佛教，《东南亚评论》第3辑，北京大学出版社，1989。

[2] 参见黄惠琨：佛教中唐入滇考，《云南社会科学》，1982，6；赵橹：略论佛教传入傣族地区的时代，《云南社会科学》，1982，2；江应樑：《傣族史》，四川民族出版社，1983；以及杨玠:《西双版纳的佛塔》,等等.

[3] 张公瑾:《傣族文化》，p.144。

[4] 参见《明史·麓川土司传》及《洪武实录》等。

[5] 伯希和:《真腊风土记笺注》。

[6] 杨玠:《西双版纳的佛塔》,p.55。

[7] 杨玠:《西双版纳的佛塔》,p.60。

[8] [泰]披耶阿努曼拉查东:《泰国传统文化与民俗》,p.116。

后 记

东南亚建筑文化博大精深，错综复杂。面对许多疑难问题，笔者不免有力不从心的感觉，但在导师郭湖生先生的鞭策激励下，终于坚持下来，迈出了这艰难的第一步。在完成这篇“探析”文字之际，首先应当感谢的当然是郭湖生先生。先生渊博的学识、敏锐的眼光、丰富的经验和严谨的治学态度，将使我受益终身。

同时我也要感谢齐康、潘谷西、刘叙杰、朱光亚等先生以及东南大学建筑研究所、建筑系其他同志对研究工作的多方面指导和帮助。

写作期间，承蒙日本京都大学人文科学研究所田中淡先生多次惠寄日文参考资料，并共同调查贵州部分少数民族建筑，对我帮助极大；另外，日本爱知工业大学杉野丞先生也为本书写作提供了许多方便，这些都是需要特别感谢的。

在收集资料和实地调查期间，还得到了有关单位及许多同志的大力支持和协作，特别是贵州省建筑设计院罗德启先生、贵州省建筑专科学校谭鸿宾先生和金珏先生、贵州民族研究所黄才贵先生、云南工学院朱良文先生、重庆建工学院李先逵先生、暨南大学东南亚研究所梁小冰女士、中山大学东南亚研究所张勇平先生、华南理工大学建筑设计研究院吴宙航及黄江篱贤伉俪、建设部设计院崔恺先生、中国城规院戴月女士、中国建筑技术发展中心荣斌先生等等费神尤多，谨向他们表示衷心的谢意。

至于我的学友们，诸如张十庆、常青、饶小军、方拥、段进、余健、王暎、周浩明、应兆金、阮昕等等，为本书的写作所提供的建议和帮助，更令我难以忘却。

此外，作为《东方建筑文化研究》的一个组成部分，本书得到了国家自然科学基金会的资助，特此致谢。

再版补记

这本小册子，是根据1990年完成的博士论文于1992年修改而成。当时印数很少，目前在市面上已很少见。在当今一切以销量为衡量标准的形势之下，承蒙天津大学出版社的好意，愿意将这篇基本上属于纯学术的文字予以再版，实属难得，本人深表感激。曾被出版社问及是否需要做些修改，笔者考虑再三，觉得还是保留它十几年前的原貌为好。这一方面是因为学术进步日新月异，当年的一些看起来较为新鲜的看法或认识现在已是老生常谈，与其进行修改，不如推倒重来，但那就是另一本书了；另一方面，以现在的目光来重新审视十几年前的探索轨迹，也许可以帮助读者了解学术研究的发展进程。因此，本次再版时仅对当时的若干印刷错误进行了修订，主要内容一如其旧。特此说明，敬请谅解。

杨昌鸣

2003年秋于天津大学建筑设计规划研究总院

参考文献

1 中尾左助.栽培植物と農耕の起源.岩波新書，1966
2 中尾左助.現代文明ふたつの源流.朝日新聞社，1978
3 太田邦夫.日本の木造建築の系譜——比較建築論からの考察.新建築学大系1建築概論.彰国社，1982
4 太田邦夫.東南アジアのすまい.见：杉本尚次编.日本のすまいの源流.文化出版局，1984
5 岩田慶治.日本文化のふゐさと.角川書店，1966
6 岩田慶治.バ・タン村.東南アジア稻作民族文化總合調查報告書，1965
7 岩田慶治.東南アジアにおけゐ居住様式の地理学.人文研究XII-11，1962
8 田辺繁治.東南アジアの住居形式.Energy，1970,7(3)
9 田辺 泰.琉球建築.座右宝刊行会，1972
10 野村孝文.南西諸島の民家.相模書房，1961
11 村田治郎.東洋建築系統史論.建築雜志，1931：544，545，546
12 杉本尚次.東南アジアの住居.季刊人類学，1971
13 若林弘子.高床式建物の源流.弘文堂，1986
14 藪内芳彥.東南アジアの漂海民-漂海民と杭上家屋民-，古今書院，1969
15 G.ドメ-ニグ.構造発達論よりみた転び破風屋根.见：杉本尚次编.日本のすまいの源流，文化出版局,1984
16 常見純一.ヤオ族の住居と付属小屋.白鳥芳郎編.東南アジア山地民族誌，講談社，1978
17 常見純一.ヤオ族の移住と村落の形成，東南アジア・インドの社会と文化(下),山川出版社，1980
18 [英]D.G.E.霍尔著.东南亚史(上、下册).中山大学东南亚历史研究所译.北京：商务印书馆，1982.20,21,44,141
19 童恩正.中国西南地区民族研究在东南亚区域民族研究中的重要地位.云南社会科学，1982,(2)：41~42
20 童恩正.试论早期铜鼓.考古学报，1983,(3)
21 童恩正.试谈古代四川与东南亚古文明的关系.文物，1983,(9)
22 [美]罗伯特·F.莫菲著.文化和社会人类学.吴玫译.北京：中国文联出版公司，1988.6~7
23 [日]鸟越宪三郎等著.倭族之源——云南.段晓明译.昆明：云南人民出版社，1988
24 申旭，刘稚.中国西南与东南亚的跨境民族.昆明：云南民族出版社，1988
25 陈国强，蒋炳钊，吴绵吉，辛土成.百越民族史.北京：中国社会科学出版社，

1988

26 张家宾.怒江人民生活状况.云南边地问题研究上卷，云南省立昆华民众教育馆，1933

27 缪悔一.沧怒两江见闻录.云南边地问题研究上卷，云南省立昆华民众教育馆，1933

28 李仰松，杨炳炎.西盟县翁戛科佤族社会经济调查.佤族社会历史调查(二)，昆明：云南人民出版社，1983

29 张公瑾.傣族文化.长春：吉林教育出版社，1986.13

30 汪宁生."滇"人的经济生活和社会生活.云南青铜器论丛.北京：文物出版社，1981

31 汪宁生.基诺族的"长房".社会科学战线，1982(3)

32 汪宁生.中国考古发现中的"大房子".《考古学报》，1983(3)

33 林惠祥.中国东南区新石器文化特征之一：有段石锛.考古学报，1958(3)

34 云南省设计院《云南民居》编写组.云南民居.北京：中国建筑工业出版社，1986

35 李汝和等著.台湾土著固有文化.台湾东方文化书局复刊，1972

36 [宋]周去非.岭外代答

37 [印尼]萨努西·巴尼著.印度尼西亚史.吴世璜译.北京：商务印书馆，1964

38 [英]理查德·温斯泰德著.马来亚史(上册).姚梓良译.北京：商务印书馆，1974

39 周国茂.论布依族稻作文化.贵州民族研究，1989,(3)

40 [清]沈日霖.粤西琐记

41 [明]马欢.瀛涯胜览

42 [明]费信.星槎胜览

43 [明]张燮.东西洋考

44 安南小志.小方壶斋舆地丛钞.姚文栋译

45 杨美清，征鹏.西双版纳风物志.昆明：云南教育出版社，1986

46 戴裔煊.干阑——西南中国原始住宅的研究.岭南大学西南社会经济研究所印行，1948

47 李先逵.论干栏式建筑的起源与发展.四川建筑，1989(2)

48 [明]徐霞客.徐霞客游记.上海：上海古籍出版社，1982

49 林会承.先秦时期中国居住建筑.台北：台湾六合出版社，1984

50 [明]邝露.赤雅

51 刘锡蕃.岭表纪蛮.北京：商务印书馆，1934

52 刘致平.中国建筑的类型与结构.北京：中国建筑工业出版社，1957

53 杨鸿勋.建筑考古学论文集.北京：文物出版社，1987

54 E M 勒布等著.苏门答腊民族志.林惠祥译.厦门大学南洋研究所，1960

55 严汝娴，宋兆麟.永宁纳西族的母系制.昆明：云南人民出版社，1984

56 贵州省博物馆等.赫章可乐发掘报告.考古学报，1986(2)

57 何耀华.川西南纳木依人和拍木依人的宗教信仰述略.中国少数民族宗教初编.昆

明：云南人民出版社，1985
58 朱宝田.试论基诺族大房子.民族学研究第3辑.北京：民族出版社，1982
59 宋恩常.基诺族原始宗教试析.中国少数民族宗教初编.昆明：云南人民出版社，1985
60 宋恩常.云南少数民族研究文集.昆明：云南人民出版社，1986
61 宋恩常.基诺族家庭形态和习俗调查.云南少数民族社会历史调查资料汇编，(一).昆明：云南人民出版社，1986
62 宋恩常.哈尼族宗教信仰的几个侧面.中国少数民族宗教初编.昆明：云南人民出版社，1985
63 [日]石川荣吉主编.现代文化人类学.周星等译.北京：中国国际广播出版社，1988
64 云南省历史研究所调查组.云南沧源岩画.文物，1966(2)
65 日本学习研究社.世界民族大观(二).王志远等译.台湾自然科学文化事业公司，1978
66 刘其伟.菲岛原始文化与艺术.台湾六合出版社，1982
67 赵复兴.鄂伦春人的奥伦是巢居的遗存.民族学研究第7辑.北京：民族出版社，1984
68 洪俊.独龙族的原始的习俗和文化.云南少数民族社会历史调查资料汇编(一).昆明：云南人民出版社，1986
69 史禄国.北方通古斯的社会组织.岩波书店
70 浙江省文物管理委员会.吴兴钱山漾遗址第一、二次发掘报告.考古学报，1960(2)
71 朱江.丹阳香草河发现文物.文物参考资料，1958(9)
72 江苏省文物工作队.江苏吴江梅堰新石器时代遗址.考古，1963(6)
73 浙江省文物管理委员会等.河姆渡遗址第一期发掘报告.考古学报，1978(1)
74 浙江省文管会等.浙江河姆渡第二期发掘的主要收获.文物，1980(5)
75 杨豪，杨耀林.广东高要县茅岗水上木构建筑遗址.文物，1983(12)
76 李绍明.民族学讲座(九).贵州民族研究，1984(1)
77 张贵元.侗族的建筑艺术.贵州文史丛刊，1987(4)
78 安志敏."干兰"式建筑的考古研究.考古学报，1963(2)
79 [日]鸟居龙藏。东北亚洲搜访记。北京：商务印书馆，1926
80 [英]A C 海顿著.南洋猎头民族考察记.吕一舟译.北京：商务印书馆，1937
81 吉林省博物馆辑安考古队.吉林辑安麻线沟一号壁画墓.考古，1964(10)
82 广州市文管会等.广州汉墓.北京：文物出版社，1981
83 刘诗中等.贵溪崖墓所反映的武夷山地区古越族的族属及文化特征.文物，1980(11)
84 [法]埃德蒙·索壮等.印度支那半岛的史前文化.古代东方，1974
85 [越]陶维英.越南古代史.北京：商务印书馆，1976
86 阚勇.云南古代铜鼓的首创者——僰人先民.古代铜鼓学术讨论会论文集，北京：文物出版社，1982
87 方国瑜.中国西南历史地理考释.北京：中华书局，1987

88 徐松石.东南亚民族的中国血缘.远东民族史研究第3册，1959
89 石钟健.铜鼓船纹中有没有过海船.古代铜鼓学术讨论会论文集.北京：文物出版社，1982
90 湖北省文化局文物工作队.湖北江陵三座楚墓出土大批重要文物.文物，1966(5)
91 陈立浩.少数民族神话思维特征试论.贵阳：贵州民族研究，1989(1)
92 廷贵，廷素.苗族“鼓社”调查报告.贵阳：贵州民族研究，1980(3)
93 云南省博物馆筹备处.剑川海门口古文化遗址清理简报.考古通讯，1958(6)
94 中科院考古所湖北发掘队.湖北圻春毛家嘴西周木构建筑.考古，1962(1)
95 梁钊韬等.中国民族学概论.昆明：云南人民出版社，1985
96 杨鹤书.布朗族怒族家长制家庭公社发展类型的比较.民族学研究第七辑，北京：民族出版社，1984
97 吴善诚.侗族传统建筑艺术特色初探.中南民族学院学报，1989(2)
98 [美]路易斯・亨利・摩尔根著.美洲土著的房屋和家庭生活.李培茱译.北京：中国社会科学出版社，1985
99 宋兆麟.云南永宁纳西族的住俗——兼谈仰韶文化大房子的用途.考古，1964(8)
100 史继忠，龚佩华.金平“拉祜西”的“卡”.昆明：云南社会科学，1982(2)
101 [美]R M 基辛著.文化・社会・个人.甘华鸣等译.沈阳：辽宁人民出版社，1988
102 李强民等.叶车人的建寨礼俗.昆明：云南社会科学，1988(3)
103 刘扬武，邓启耀.阿昌族原始宗教残余.中国少数民族宗教初编.昆明：云南人民出版社，1985
104 [英]A R 拉德克利夫布.朗著.社会人类学方法.夏建中译.济南：山东人民出版社，1988
105 朱伯雄主编.世界美术史第一卷.济南：山东美术出版社，1987
106 李亦园等著.马太安阿美族的物质文化.台湾南港，1962
107 刘达成等编译.当代原始部落漫游.天津：天津科技出版社
108 黄才贵.侗族家庭公社形态试析.贵州民族研究，1989(3)
109 黄才贵.侗族原始宗教信仰遗迹.中国少数民族宗教初编.昆明：云南人民出版社，1985
110 黄才贵.侗寨鼓楼研究.侗寨鼓楼研究，贵阳：贵州人民出版社，1985
111 吴正光.“鼓楼文化”试探.侗寨鼓楼研究，贵阳：贵州人民出版社，1985
112 张民.试探侗族鼓楼.侗寨鼓楼研究，贵阳：贵州人民出版社，1985
113 李多扶.侗寨鼓楼建筑初探.侗寨鼓楼研究，贵阳：贵州人民出版社，1985
114 黄浩.试论侗寨鼓楼的建筑学价值.侗寨鼓楼研究，贵阳：贵州人民出版社，1985
115 石开忠.试论侗寨鼓楼的社会功能.侗寨鼓楼研究，贵阳：贵州人民出版社，1985
116 杨国仁.侗寨与鼓楼.侗寨鼓楼研究，贵阳：贵州人民出版社，1985
117 郭不胥，杨锡玲.访侗寨鼓楼.侗寨鼓楼研究，贵阳：贵州人民出版社，1985

118 石若屏.鼓楼史话.贵州民族研究，1985(4)
119 石庭章.谈侗寨鼓楼及其社会意义.贵州民族研究，1985,(4)
120 吴佺新，陈春园.优秀的传统建筑艺术——从江鼓楼群.贵州民族研究，1985(4)
121 普虹.独脚“罗汉楼”今古考.贵州民族研究，1989(1)
122 刘宝明.侗族鼓楼的文化分析.民族论坛，1989(1)
123 刘光秋.从“鼓楼文化”看民俗功能.贵州民族研究，1988(3)
124 余达忠.侗族鼓楼文化的层面分析.贵州民族研究，1989(3)
125 高观如.小乘佛教概述.佛学书局，1937
126 杨玠.西双版纳的佛塔.云南民族学院学报，1988(2)
127 [泰]披耶阿努曼拉查东著.泰国传统文化与民俗.马宁译.广州：中山大学出版社，1987
128 郭湖生.西双版纳傣族的佛寺建筑.文物，1962(2)
129 邱宣充.西双版纳景洪县傣族佛寺建筑.见：云南民族民俗和宗教调查，昆明：云南民族出版社，1985
130 邱宣充.云南小乘佛教的建筑与造像.云南文物，(17)
131 Hickey G C,LeBar F M,Musgrave J K,Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia.New Haven,1964
132 Chang K C.The Archaeology of Ancient China. New Haven,1968
133 Loeb E M,Broek J O M.Social Organization and the Long House in Southeast Asia. American Anthropolgist, 1947
134 Lee Y L.The Longhouse and Dayak Settlements in British Borneo.Oriental Geographer VI-1,Dacca,1962.
135 Miles D.The Ngadju Longhouse.Oceania 35(1)
136 Leach E R.Social Science Research in Sarawak.Colonial Research Studies ,No.1, London, 1950
137 Spencer J E,Thomas W L.Introducing Cultural Geography.1978
138 Bussagli M. Oriental Architecture.Yew York,1973
139 Jermsawatdi P.Thai Art With Indian Influences. New Delhi,1979
140 Terwiel B J. Buddhism and Society in Thailand. Gaya Bihar,1984
141 Beginald L M. Buddhist Art in Siam. Japan,1963